UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1905.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

18. Band.

$1097
6/12/06

Fulda 1905.

Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd.18

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

18. Jahrgang. 1905.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Adlhoch O. S. B., Beda, Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus	297—311, 377—390.
2.	Czaja, Paul, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes? (Schluss)	45—60
3.	Dyroff, A., Das Ich und der Wille	1—25
4.	—, Das Ich und Empfindung, Vorstellung und Bewusstseinslage	125—134
5.	—, Der Ichgedanke	281—296
6.	—, Das Selbstbewusstsein	424—448
7.	Gutberlet C., Der erste Kongress für experimentelle Psychologie	68—77
8.	—, Die Lange-Ribotsche Gefühlstheorie	135—155
9.	Haas, L., Ueber den Unterschied, näherhin über den Unterschied von Wesenheit und Dasein	391—399
10.	Holtum O. S. B., Gr., Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Zeit	400—406
11.	Neher, A., Patritius Benedikt Zimmer	61—67
12.	Scherer, Sittlichkeit und Recht, Naturrecht und richtiges Recht (Schluss)	26—44
13.	Schmidlin, J., Die Philosophie Ottos von Freising	156—175, 312—323, 407—423

II. Rezensionen und Referate.

1.	Adamkiewicz, A., Ueber das unbewusste Denken und das Gedankensehen (C. Gutberlet)	338—340
2.	—, Die wahren Zentren der Bewegung und der Akt des Willens (C. Gutberlet)	340
3.	Bessmer, J., Störungen im Seelenleben (C. Gutberlet)	449—452
4.	Burgt, Van der, J. M., Dictionaire Français-Kirundi (C. Gutberlet)	94
5.	—, Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale (C. Gutberlet)	94
6.	Delaporte, L., Essai philosophique sur les géometries non Euclidiennes (Ed. Hartmann)	344—346
7.	Dimmler, H., Aristotelische Metaphysik (E. Rolfes)	193—196
8.	Frins S. J., V., De actibus humanis moraliter consideratis, Pars II (Joh. Ev. Pruner)	78—81

Seite

9. Fröbes S. J., J., Ein Beitrag über die sogenannten Vergleichungen übermerklicher Empfindungsunterschiede (C. Gutberlet) . . . . . 191—193
10. Gomperz, H., Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen (O. Willmann) . . . . . 324—328
11. —, Weltanschauungslehre (C. Gutberlet) . . . . . 342 f.
12. Güttler, C., Wissen und Glauben, 2. Aufl. (Chr. Schreiber) 95—99
13. Horneffer, E., Platon gegen Sokrates (E. Rolfes) . . 182—186
14. Janssens, E., Le néocriticisme de Charles Renouvier (L. Baur) . . . . . 432 f.
15. Kneller, K. A., Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. 2. Aufl. (Chr. Schreiber) 454—457
16. Lehmen S. J., A., Lehrbuch der Philosophie, I. Bd., Logik, Kritik und Ontologie. 2. Aufl. (Chr. Schreiber) . . . 86—91
17. Leibniz v., G. W., Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Ed Hartmann) 460
18. Macry-Correale, Fr., Saggio filosofico sull'errore (Chr. Schreiber) 198
19. —, Letture sul Positivismo (Chr. Schreiber) 198
20. —, La religione e la coscienza (Chr. Schreiber) . . 198 f.
21. —, La filosofia è una scienza? (Chr. Schreiber) . . . 199
22. Mausbach, J., Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung. 3. und 4. Aufl. (G. Allmang O. M. I.) . 459 f.
23. Michelis, W. H., Antisophie (C. Gutberlet) . . . 458 f.
24. Pater, W., Plato (W. Ott) . . . . . 336—338
25. Pázmány, Petri Card., Opera omnia (J. D. Schmitt) 351
26. Petronievics, B., Prinzipien der Metaphysik (Ed. Hartmann) . . . . . 346—348
27. Pfänder, Alex., Einführung in die Psychologie (C. Gutberlet) . . . . . 176—182
28. Picavet, F., Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales (N. Stehle O. M. I.) . . . 344—346
29. Pohle, J., P. Angelo Secchi S. J. (Ad. Müller S. J.) . 82—85
30. Rolfes, E., Aristoteles' Metaphysik (N. Kaufmann) . 190 f.
31. Roure, L., Hippolyte Taine (N. Stehle O. M. I.) . . . 340—342
32. Schneider, A., Die Psychologie Alberts d. Gr. (H. Lauer) 93 f.
33. Ude, J., Doctrina Capreoli (Chr. Schreiber) . . . . 348—350
34. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. (Ed. Hartmann) 343
35. Vaschide, N., et v. Burschan, Index philosophique (Ed. Hartmann) 99
36 Vögele, A., Das Tragische in der Welt und Kunst, und der Pessimismus (G. Gietmann S. J.) . . . . . 186—188
37. Vosen, Chr. Herm., Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner (Chr. Schreiber) . . . . . 196—198
38. Wasmann S. J., E., Menschen- u. Tierseele (C. Gutberlet) 189 f.
39. Willmann, O., Aus Hörsaal und Schulstube (J. Wallenborn O. M. I.) . . . . . 330—335
40. Willner, H., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV. Bd., 1. Heft: Des Adelard von Bath Traktat
41. Willy, R., Friedrich Nietzsche (W. Ott) . . . . . 91—93
„*De eodem et diverso*“ (M. Wittmann) . . . . . 328 f.

Seite

III. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für die gesamte Psychologie 100—106, 355—359, 463—466
2. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 469—471
3. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 204—207
4. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 112—114, 365 f.
5. Kantstudien . . . . . 209 f.
6. Natur und Offenbarung . . . . . 365, 476 f.
7. Psychologische Studien . . . . . 359 f., 466—468
8. Revue de Métaphysique et de Morale . . . . . 110—112
9. Revue de Philosophie . . . . . 109 f., 360 f.
10. Revue Néo-Scolastique . . . . . 471 f.
11. Revue philosophique de la France et de l'Étranger 361—363, 472—474
12. Rivista filosofica . . . . . 208 f., 474—476
13. Rivista internazionale di scienze sociali . . . 210 f., 477—479
14. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 114 f.
15. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie . . . . . 106—109
16. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . . . 363 f.
17. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 207, 468 f.
18. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 200—204, 352—355, 461—463

IV. Novitätenschau des Jahres 1904.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 212 f.
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 213—216
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 216—220
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . 221—235

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher . . . . . 235 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . 236 f.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher . . . . . 237 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 238—245
C. Beiträge zur rationellen Psychologie 245

IV. Naturphilosophie und Anthropologie. . . . 246—250

V. Theodizee 250

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 251

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 251—253
B. Beiträge zur Ethik . . . . . 253—255
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 255—259

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 259—261

Seite

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie 262
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 262—264

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 264 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 265 f.
b) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 266 f.
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 267 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 268—274

V. Miszellen und Nachrichten.

1. Darwinistische Begriffsfälschungen . . . . . 122 f.
2. Die Entfaltung der Seele durch Lebenskunst . . . . 367—372
3. Drei neue Zeitschriften für experimentelle Psychologie . 279
4. Eine naturwissenschaftliche Kritik der neuen elektrischen Substanztheorie . . . . . 482 f.
5. Eine neue Lösung des Welträtsels . . . . . 373—376
6. Experimentelle Tierpsychologie . . . . . 275—278
7. Immer neue Religionen . . . . . 116—122
8. Ueber die Beeinflussung geistiger Leistungen durch den Hunger . . . . . 480—482

VI. Preisaufgabe der Kantgesellschaft. 280

Das Ich und der Wille.

Von Prof. Dr. Adolf Dyroff in Bonn.

Wie auch sonst das Verhältnis von Wille und Gefühl gedacht werden mag —, dass sie beide zu einander in engerer Verwandtschaft stehen, als zum Empfinden und Vorstellen, das wird in den Darstellungen der Psychologie entweder offen gelehrt oder stillschweigend vorausgesetzt. Bald lässt man den Willen aus dem Gefühl, bald das Gefühl aus dem Willen hervorgehen oder bringt doch, wenn man dem Gefühl ein eigenes „Vermögen" unterlegt, letzteres in nähere Beziehungen oder in Parallele zu jenem. In solchem Zusammenhange führt sich, da die Annahme eines „Selbstgefühls" der Frage nach dem Ursprunge des Selbstbewusstseins nicht gewachsen ist, von selbst die Vermutung ein: Vielleicht beruhen alle die Ansichten vom Selbstgefühl nur auf einem leicht erklärlichen Fehlgriff, und bildet nicht das Gefühl, sondern sein kräftigerer, selbständigerer Bruder Wille mit seinen klar erkannten Zielen den Schauplatz des Selbstbewusstseins. Es fällt freilich auf, dass eine dahingehende Ansicht sich nie so recht hervorgewagt hat. Die Ursache wird darin zu suchen sein, dass das Wollen, obzwar von uns ausgehend, durch sein Ziel in höherem Grade charakterisiert ist, als durch seinen Ausgangspunkt. Das Ich scheint der Wollende, an die Objekte hingegeben, meist geradezu zu vergessen, und erst, wenn ein zweiter etwa, der als Mittel der Ausführung dienen soll, die unbotmässige Frage gestellt hat, wer denn das Gewünschte wolle, tritt in unserem Bewusstsein das Ich aus dem Schatten hervor und stellt sich mit einem: „Ich will es" an die Spitze der Bewusstseinsbewegung. Dennoch kann auch so der Wille nicht als Träger des Ichbewusstseins gelten. Erscheint doch dabei das Ich dem Willen vorgesetzt, der Wille aber nur als der Diener, der eine dem Ich genehme Vorstellung aus dem Range einer blossen Vorstellung in die Höhe eines „Motivs" emporhebt. Seit Aristoteles liebt es die Psychologie, den Willen im Zusammenhang mit dem Problem der Körper- und Ortsbewegung zu

betrachten. Für diesen Gesichtspunkt muss der Wille in der untergeordneten Stellung eines Handlangers verbleiben. Ebenso kann sich, wenn das Wollen als Hemmungsprozess beschrieben wird, der Gedanke, als führe es das Ichbewusstsein mit sich, kaum einstellen. Es ist eine höhere Meinung vom Werte des Willens nötig, damit eine derartige Auffassung reife. Wie Aristoteles waren die Stoiker und Neuplatoniker vorwiegend Intellektualisten. Für Aristoteles darf man nur auf seine Behandlung des Problems der Willensfreiheit verweisen, für die Stoiker auf ihre Tugendlehre, und für die Neuplatoniker auf ihren Begriff vom *Nus*, der sogar den Simplicius verleitet, bei Aristoteles gelegentlich unter die Erkenntniskraft auch den Willen einzurechnen,[1]) den doch der Stagirite deutlich als Art der Strebung anführt. Augustinus[2]) ist wohl der erste, der unter dem Einflusse des jüdisch-christlichen Schöpfungsberichtes den Willen zu einer grösseren Bedeutung gelangen lässt. Die Welt ist ihm das Werk der freien Schöpfertat Gottes; dieser freie Wille des Allmächtigen ist zwar ein vernunftdurchleuchteter Wille, aber eine bestimmende Ursache lässt der grosse Afrikanische Bischof für ihn nicht gelten. Den Plan allerdings zum Weltinhalte entnahm Gott seinem eigenen Geiste. Wenn auch hier der Wille als eine Kraft an einem übermenschlichen Wesen auftritt, so lässt sich doch, wie von Hertling hervorhob, nicht verkennen, dass Augustinus sein Verhältnis zu Gott als ein persönliches auffasste, und wir dürfen schliessen, dass ihn die vom menschlichen Willen gewonnene Einsicht bei seinen theologischen Bestimmungen leitete. Nicht nur alle Affekte sind ihm nichts anderes als Willensakte:[3]) Das Bewusstwerden des Empfindungsinhaltes beim Sehen beruht ihm wesentlich auf einer Anstrengung der Seele. Ebenso das Bewusstwerden unserer eigenen Zustände und Handlungen, das Sich-Besinnen, die Tätigkeit der künstlerischen Phantasie und die vernünftige Denkbetätigung, die ihre Richtung auf Unterwerfung der singulären Erfahrungsdata unter die logische Allgemeinheit durchaus von ihm empfängt.

---

[1]) Zu *An.* III 10, 433 a 9 (IX 296, 9 Hayduck *ἐν δὲ τῷ νῷ τῷ κατὰ τὸν λόγον περιείληπται ἡ βούλησις*); s. dazu Rolfes, Strebung = *ὄρεξις*. — [2]) S. zum folgenden die lichtvolle Darstellung bei G. v. Hertling, Augustin. Mainz, 1902. S. 44 ff. — [3]) „Omnes (affectiones animi) nihil aliud quam voluntates sunt" (De civ. Dei XIV. c. 6). S. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. II, S 234, 1 (= III, 391, 1), ed. Grisebach, und W. Windelband, Gesch. d. Philos. Tübingen, 1900. S. 230 ff.

Unter ähnlicher Konstellation erhebt sich auch bei dem jüdischen Dichterphilosophen Avicebron der Wille zu höherer Würde. Nicht zwar von gleicher Unabhängigkeit des Denkens wie Augustinus, unternimmt es der empfindsame Spanier doch, die neuplatonische Emanationslehre mit dem Glauben vom persönlichen Gott in Einklang zu bringen. An Stelle des neuplatonischen *Nus* setzt er den göttlichen Willen als Vermittelung zwischen Gott als der ersten Substanz und allen zusammengesetzten Substanzen. Der Wille, der allein wie Gott über Materie und Form erhaben ist, zog das Sein aus dem Nichts und ist somit die eigentliche Quelle alles Lebens; er schafft die Einigung von Materie und Form und wird so der Ursprung der Bewegung. [1]) Es scheint, dass Avicebron sich den Willen als eine eigene Macht vorgestellt habe, die Gott zur Erschaffung der Dinge bestimmte, sei es nun, dass er ihn wirklich hypostasierte, wie dies Platoniker getan, sei es, dass er ihn nur vom göttlichen Intellekte und der göttlichen Gestaltungskraft begrifflich loslöste und dann als *realiter* von beiden geschieden dachte. Auf jeden Fall dürfen wir den Rückschluss machen: Nach Avicebron muss der Wille, wie er das Wesen der Einzeldinge ausmacht, auch im menschlichen Geiste den Primat führen. Ja, den Begriff von dieser metaphysischen Potenz hat er, wie nicht zweifelhaft sein kann, aus der Analyse des menschlichen Bewusstseins geschöpft. Albertus Magnus hat das klar gesehen und entnimmt das Rüstzeug zum Kampfe gegen den vermeintlichen Araber eben den Aussagen der inneren Erfahrung. Der eigentliche Wille lasse über sich nach verschiedenen Richtungen hin disponieren, verschiedenes zu wollen; es sei aber ganz denkwidrig, dass das erste Prinzip alles Wirkens zu seiner verschieden gerichteten Tätigkeit auf verschiedene Weise disponiert werde. Ferner habe das durch den Willen Wirkende zeitlich zur Voraussetzung ein anderes, welches ein durch sein einfaches Wesen Wirkendes sei; auch das könne von dem tätigen Prinzip des All nicht gelten. Endlich — und hier verweist Albertus ausdrücklich auf die „Vernunft der Worte und die Ordnung des Verstandes", — sei das erste und dem Werke nächste, worin also die Potenz des Handelns zuerst liege, eben jenes, welches dem Werke die Form gibt, und nicht jenes, welches den Befehl und die Vorschrift zur Ausführung des Werkes gibt. Das Licht des auf allgemeine Weise handelnden Intellekts aber sei die Form des Werkes, die das Werk in seinem inneren Gesetz und in

[1]) Avencebrolis *„Fons vitae"*. V, 43. 338, 21. Ed. Baeumker.

der Form bestimme, der Wille gebe nur den Befehl zum Werden des Werkes. Ist also ein zwischen dem Ersten und den Dingen Vermittelndes nötig, so ist dies eher der Intellekt als der Wille.[1])

Es ist wohl dem Einflusse Avicebrons zuzuschreiben, wenn in der Hochscholastik der Primat des Willens Gegenstand der Kontroverse wird. Während Thomas im Willen nur den allgemeinen Beweger der seelischen Fähigkeiten sieht und ihn seine Direktiven von der Vernunft holen lässt, setzt sein grosser Gegner Duns Scotus das Vorstellungvermögen zum Diener herab und erhebt den Willen zum Herrn.[2])

Das Problem ist in der Folgezeit unter der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Bestrebungen der Philosophie und des Descartesschen Begriffs der denkenden Substanz zurückgetreten. Es blieb Schopenhauer vorbehalten, die Frage von neuem aufzurollen. Gewiss hätte er Avicebron und Duns Scotus als Vorgänger in seiner Theorie vom „Primate des Willens im Selbstbewusstsein" erwähnt, wenn er von ihnen gewusst hätte. Die Stelle, wo er sie auseinandersetzt, ist das 19. Kapitel der „Ergänzungen" zum zweiten Buch seines Hauptwerkes.[3]) Wenn er auch zugibt, dass vielfach, sowohl bei wirklichen Begebenheiten wie bei blossen Vorstellungen von Zukünftigem oder Vergangenem, so bei der Vorstellung drohender Gefahr oder bei Erinnerung an eine erlittene Beleidigung, der Intellekt dem Willen „aufspielt", der Wille dazu „tanzen muss",[4]) so trägt er doch eine Fülle von Erfahrungstatsachen zusammen, aus denen zu folgern ist, wie andererseits der Wille auf den Verstand bestimmend einwirkt und „eigentlich nie der Wille dem Intellekte gehorcht", sondern dieser nur der Entwürfe vorlegende „Ministerrat" eines auswählenden „Souveräns" ist.[5]) Die Frucht, die Schopenhauer dann vom Baume dieser Erkenntnis gepflückt, ist die Annahme, dass gegenüber dem Intellekte mit seiner „sekundären, abhängigen, bedingten Natur" der Wille das allein Wesen- und Wurzelhafte sei. Wenn also, wie er sonderbarerweise meint, früher die allgemeine Annahme dahin lautete, der Wille gehe aus der Erkenntnis hervor, ist er umgekehrt davon überzeugt, dass die Erkenntnis aus dem Willen

[1]) S. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum usw. Breslau, 1902. S. 84 f., 79. — [2]) W. Windelband, Gesch. der Philosophie. 1900. S. 268 ff. — [3]) Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 232 ff. ed. Grisebach. — [4]) A. a. O., S. 241. — [5]) A. a. O., S. 259. Vgl. III. S. 292 ff.

entspringen muss. Das „Ding an sich“ ist der Wille, der Intellekt nur die Erscheinung, der Indifferenzpunkt beider aber das Ich, welches als gemeinschaftlicher Endpunkt beiden angehört, den zeitlichen Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens, bildet, aber, obzwar die Erscheinung bedingend, doch auch durch sie bedingt ist. Das Ichbewusstsein ist somit für den Einsiedler von Frankfurt nicht Sache der Erkenntnis, sondern es entspringt dem Willen und ist nur der „Wurzelstock“, nicht die Wurzel des Ganzen.[1]) Das Ich scheint ihm sonach auf einer Kreuzung von Erkenntnis und Wille zu beruhen, obzwar es der zeitliche Anfangspunkt der Objektivation des Willens ist. Das Bewusstsein der Identität hat das Ich aus dem in sich identischen und zu keiner Zeit, auch nicht im tiefsten Schlafe, pausierenden Willen.[2]) Das Selbstbewusstsein scheint das Intellekt, Wille und Ich umfassende Ganze zu sein,[3]) oder auch die Reibungsfläche, an welcher sich beide Mächte in der angebenen Rangordnung auswirken.

An dieser Theorie ist zunächst zu beanstanden, dass nicht untersucht wird, ob nicht die Einwirkung des Willens auf den Verstand einschränkenden Gesetzen unterworfen ist. Sodann ist die eigentümliche Auffassung des Willens zu beachten.[4]) Aus der Beobachtung des Seelenlebens ist sie jedenfalls nicht entnommen, und bei der Verschiedenheit von Erkennen und Willen ist es schwer erklärlich, wie denn der Wille doch die Erkenntnis aus sich hervortreiben soll. Der Wille ist an sich „bewusstlos“.[5]) Erkennen ist Sache der bewussten Erscheinung. Wie vermag ein wesentlich Bewusstloses zum Bewusstsein und zum willenlosen Verstand abzufallen? Und dieses Bewusstlose kann nur erkannt werden, aber niemals erkennen.[6]) Und doch redet Schopenhauer von einer Selbsterkenntnis des „erkenntnislosen“

---

[1]) A. a. O., S. 234. — [2]) A. a. O., S. 279. — [3]) Vgl. a. a. O., II, S. 303. — [4]) Vgl. A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freiburg i. Br., 1897. S. 107 ff. — [5]) A. a. O., II, S. 232, 323 f. Es ist bei ihm ganz natürlich, dass er, wie später Paulsen, alle Gefühle zu Willensakten verstärkt (III, S. 391, 161); aber III, S. 392 spricht er doch so, dass er eigentlich alle unsere Erlebnisse als Gegenstände des inneren Sinns zu Willensakten machen müsste (auch die Aussenwelt ist ja für die tiefere Betrachtung durch das Bewusstsein) und den immerhin erheblichen Unterschied zwischen Erkenntnis- und Willensakten nicht erklären kann. Uebrigens kommt er dort der Lippsschen Definition des Denkens als gegenständlichen Vorstellens ziemlich nahe; vgl. jedoch II, S. 431 ff. die Annahme gefühlloser Erkenntniszustände, die willenlos sind und doch Objektivationen des Willens sein müssen. — [6]) A. a. O., II, S. 233 f.

Willens.[1]) Auch das ist demnach eine Erkenntnisart, die mit der in der inneren Wahrnehmung erscheinenden und sonach uns allein zugänglichen Erkenntnis[2]) keinerlei Verwandtschaft besitzt. Der Wille wird „sich Vorstellung“[3]), und das Ganze, Intellekt und Gehirn eingeschlossen, ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Wer sähe nicht, dass zur Selbsterkenntnis des Willens vor allem eine von ihm ausgeführte Unterscheidung seiner von sich erforderlich wäre, die also erst zu seiner Objektivation führen könnte. Eine solche Unterscheidung ist aber freilich dem seiner Natur nach stets Erkannten, das nie mit dem Erkennenden identisch werden kann,[4]) durchaus unmöglich. Die ungeheuerliche Willens-Metaphysik Schopenhauers wurde, das ergibt sich an diesem Punkte, nur dadurch möglich, dass er ausschliesslich auf die Einheitsfunktion des Selbstbewusstseins sah und die notwendig damit zusammengehende Unterscheidung des einen vom andern ausser acht liess; dass der Wille sich nicht unterscheiden kann, durchschaute er wohl. Die Einheitsfunktion des Ich muss er aber, da ihm nur der unzerstörbare, unveränderlich beharrende Wille die unzerstörbare Grundlage für die Identität der Person[5]) und des Bewusstseins[6]) ist, als eine bloss *pro tempore* bestehende[7]) ansetzen. Auch hierbei drängt sich der Einwand auf, ob denn der Wille, der seine Objekte fortwährend wechselt, in der Tat als unveränderlich beharrend gelten darf; er mag in seiner Substanz und in seiner Unermüdlichkeit beständig sein, soweit wir ihn im Selbstbewusstsein kennen, ist er durchaus veränderlich in der Richtung auf seine Objekte; seine Identität ist in dieser Beziehung gewissermassen nur eine formale. Die Identität der Person

---

[1]) A. a. O., II, S. 240; vgl. S. 261 f. und I, S. 229, 375, wo die Abhängigkeit von der Monadenlehre durchschimmert. Wenn es III, S. 390 heisst, das Bewusstsein anderer Dinge oder das Erkenntnisvermögen (Denken) sei mit allen seinen Kräften nach aussen gerichtet, so kann die Erfassung des Selbst nicht Sache des Erkenntnisvermögens sein (vgl. S. 404). III, S. 161 — Satz vom Grunde § 42 — ist ziemlich klar gesagt, das Objekt des Erkennens sei als identisch mit dem Subjekt des Wollens unmittelbar gegeben (mit dem „als wollend erkannten“); zugleich aber ist das Ich auch „die Identität des Subjektes des Wollens mit dem erkennenden Subjekt“. Hier lag es doch sehr nahe, zu sehen, dass eigentlich Subjekt und Objekt des Erkennens identisch sind. — [2]) A. a. O., II, S. 303. Th. Lorenz (Zur Entwicklungsgeschichte d. Metaphysik Schopenhauers. Leipzig, 1897. Berliner Diss.) betont S. 35, 1, dass das Selbstbewusstsein bei Schopenhauer etwas anders ist als das der modernen Psychologie. Das entschuldigt Schopenhauer aber nicht. — [3]) A. a. O., II, S. 304. — [4]) A. a. O., II, S. 233. — [5]) A. a. O., II, S. 279. — [6]) A. a. O., II, S. 161. — [7]) A. a. O., II, S. 234.

aber und die des Bewusstseins scheinen doch wohl zunächst daran erkannt zu werden, dass der Mensch und das Bewusstsein als die stets gleichen erscheinen; also in der Objektivation des Willens ist trotz der Verschiedenheit der Objekte die Identität gegeben. Schopenhauer musste demnach nicht nur die Identität des Bewusstseins und der Person, sondern auch die Verschiedenheit ihrer Zustände wurzelhaft im Willen gründen lassen; die Objektivation wäre kein Sündenfall der Erkenntnis, sondern entspränge aus dem eigensten Wesen des Willens.

Die Stellung des „Ich" ist in der ganzen Konstruktion eine ganz unklare. Schopenhauer zerschneidet das Ganze des Menschen in zwei von einander getrennte Teile: „Selbstbewusstsein" und „Bewusstsein von andern Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Aussenwelt". [1]) Indem er sich nicht klar macht, dass auch das Bewusstsein anderer Dinge als Wahrnehmung eine subjektive Seite hat, und das Selbstbewusstsein auch Wahrnehmung und Bewusstsein ist, gelingt es ihm, seine Zweiseitentheorie zu erfinden: Was im Selbstbewusstsein also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewusstsein anderer Dinge sich als das Gehirn dar: und was subjektiv der Wille ist, das stellt objektiv sich als der gesamte Organismus dar, [2]) das Ich ist nach dieser Anschauung das „Subjekt des Erkennens und Wollens". [3]) Seine Stellung wird jedoch durch alle diese Erläuterungen und die oben wiedergegebenen Bilder um nichts klarer. Bald scheint es für Schopenhauer der Träger des All, bald ein Nichts oder doch nur die blosse Grenze zwischen realem Willen und Erscheinung zu sein. Der Wille ist nicht bedingt durch die Erscheinung, das Subjekt aber, das ihm näher steht als dieser äusserste Ausläufer des ewigen Objektes, soll nicht nur, was verständlich ist, die Erscheinung bedingen, sondern auch durch sie bedingt sein. Im Grunde kann nach Schopenhauer nur der Wille eigentlich erkennen; in Wirklichkeit ist aber für ihn nicht der Wille, dieses Objekt mit Auszeichnung, das Erkennende, sondern nur das Subjekt. [4]) Schopenhauer leidet offenbar unter Kants Bestimmung des Ich als reiner Funktion. [5]) Nur so erklärt es sich,

[1]) A. a. O., II, S. 233, 286; III, 389 f. Dass das Bewusstsein anderer Dinge auch Bewusstsein ist, hebt er zwar hervor (vgl. II, S. 367 f., 431 f.), aber die Konsequenz daraus zieht er nur insofern, als er auch die Aussenwelt als Erscheinung des Willens auffasst (vgl. III, S. 404, wo das Subjekt, in welchem Bewusstsein anderer Dinge und Selbstbewusstsein zugleich wurzeln, wohl der Wille ist). — [2]) A. a. O., II, S. 286. — [3]) A. a. O., II, S. 234. — [4]) A. a. O., II, S. 228, 233. — [5]) A. a. O., II, S. 293, 161; I, S. 576, wo offensichtlich wird, wie er durch

dass für ihn Vater Wille und Tochter Erkenntnis ein Scheinwesen Ich erzeugen,[1]) dass das Verhältnis von Ich und Selbstbewusstsein ganz ungeklärt bleibt.[2])

Die Reflexibilität unseres Wesens musste ihm dann natürlich auch verborgen bleiben. Und das mag der innerste Grund dafür sein, dass er in der Ethik die Annahme von Pflichten gegen sich selbst verwirft. Man nehme nur einen Fall, den Schopenhauer nicht erwähnt: die Pflicht, im Genusse Mass zu halten. Hier kann ich nach Aussage des unmittelbaren Bewusstseins das Mass überschreiten, dann verfehle ich mich nicht etwa nur gegen meine Angehörigen — der Fall wäre ja auch bei einem völlig alleinstehenden älteren Herrn möglich, dessen Ableben niemand anderm schädlich, dem Staate oder der Gemeinde oder ferner Stehenden sogar nützlich wäre —, ich verfehle mich sicher auch gegen mich selbst, gegen meine Seele, die ich erniedrige, so gut wie gegen meinen Leib. Und sonach gehört diese diätetische Vorschrift doch in die Moral. Was ich also auch wirklich tun mag, hier steht eine Pflicht gegen mich selbst vor mir. Dass Schopenhauer das keiner Erwägung unterzog, beruht wohl auf seiner Willenslehre. Wenn der Wille allein das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, dann ist jeder Willensakt notwendig durch die Gesetze dieses Willens determiniert; dann konnte ich auch in jenem Falle nicht anders handeln, und: Volenti non fit iniuria. Ein Unrecht gegen uns selbst gibt es nicht. Anders, wenn es ein reales veränderliches „Ich" als Substanz gibt, das auf sich selbst einwirken kann, und wenn ich im Denken mich mir gegenüberstelle und mich frage: Was sollst du jetzt dir gegenüber tun? Sollst du dich schädigen? Oder dich innerlich über den gegenwärtigen oder drohenden Zustand erheben? Tue ich das erstere, so habe ich zwar meinen sittlichen Schaden selbst gewollt; aber doch gegen das sittliche Interesse meiner Persönlichkeit gehandelt und sonach gegen mich gesündigt. Es ist wohl kein Zufall, dass auch Feuerbach Pflichten gegen sich

---

Kants Lehre von der synthetischen Einheit der Apperzeption einerseits zur Annahme einer kernhaften Grundlage des Erkennens (Wille) getrieben wird, andererseits aber doch das Subjekt des Erkennens als „ausdehnungsloses Zentrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen" festhält.

[1]) A. a. O., II, S. 324. — [2]) Wenn III, S. 390 das „Bewusstsein anderer Dinge oder das Erkenntnisvermögen der „Schauplatz" (schon hier dies Bild!), „ja von einem tieferen Forschungspunkte aus die Bedingung der realen Aussenwelt" genannt wird, so scheint das Ich zusammenzufallen.

selbst nicht anerkennt, indem er den Schopenhauerschen Gründen den tieferen beifügt:

„Wo ausser dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede.“ [1])

Dem Materialismus ist die Spaltung des Ich ebenso fremd wie dem Schopenhauerschen Willensmonismus. [2])

So erklärt es sich, weshalb sich Feuerbach nicht darauf besinnt, dass wir in der Idee unserer Vollkommenheit uns uns selbst gegenüberstellen, dass wir uns derselben nähern, von ihr im Abstand halten und sogar von ihr entfernen können. Und doch hatte schon Schiller eben da, wo er in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ gegen den strengen kategorischen Imperativ Kants auftritt, mit Bezug auf Fichte den beachtenswerten, später von Rückert in Verse gekleideten Satz ausgesprochen:

„Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen, die grosse Aufgabe seines Daseins ist.“

Der Mensch in der Zeit sollte sich zum Menschen in der Idee veredeln. [3])

---

[1]) Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel. II. Leipzig, 1874. S. 287 f. Indem er darauf hinweist, dass wir uns nicht ohne den Unterschied von andern (vom Du) erkennen („weiss ich, dass ich der Mann bin, und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht?“), übersieht er dabei, dass wir dann doch eben uns erkennen. Wenn er gewisse Pflichten gegen sich selbst, vor allem die der Reinlichkeit, als „aus dem Glückseligkeitstriebe entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen (des Menschen überhaupt oder des Individuums?) geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für andere und für sie selbst (!) im Falle der Erkrankung als Muster hingestellte Verhaltungsmassregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher oder geistiger Gesundheit“ definiert (II, S. 278), so geht das sicher auf Schopenhauers Bemerkung über die „diätetischen Klugheitsregeln“ zurück (diesen Ausdruck gebraucht W. Wintzer (Archiv f. Gesch. d. Philos. 1899. S. 193) bei Wiedergabe jener Stelle aus Feuerbachs nachgelassener Abhandlung „Zur Moralphilosophie“ a. d. J. 1868/69. — [2]) Schopenhauer muss sich auch a. a. O., S. 507, um die Behauptung von Liebespflichten gegen uns selbst zurückzuweisen, auf einen Ausspruch Kants berufen, der den von Schopenhauer S. 574 ebd. verworfenen Gedanken einer Trennung von pflichtgemässem und neigungsartigem Handeln stützt. In der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ I 1, 1 § 4 S. 50 Anm., ed. Kehrbach, erklärt Kant nur eine „Verbindlichkeit zu solchen Handlungen“ für ungereimt, „die zu ihrem Ziele das blosse Geniessen haben“. — [3]) 4. Brief, zweiter Absatz.

Schopenhauer aber fällt, indem er das Subjekt des Erkennens und dessen Formen unrichtig bestimmt, unvermerkt in die Arme des Materialismus, obwohl er ihn doch gerade durch das Aufzeigen beider unmöglich zu machen glaubt.[1]) Auf der Suche nach den Ursachen für das mächtige Umsichgreifen dieser Geistesrichtung, wie es um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu bemerken war, wird man billig nicht nur auf den Uebermut Hegels, auf die Fortschritte der Naturwissenschaften und der Technik die Schuld häufen dürfen: Die in weiten Kreisen mit Eifer gelesenen Schriften Schopenhauers mussten, sobald seine Willensmetaphysik mit ihren leicht sich aufdrängenden Schwächen abgestreift war, der materialistischen Lebensauffassung Anhänger in Masse zuführen. Dem Gehirn fällt in seiner Philosophie eine Rolle zu, die an Bedeutung derjenigen des *effort musculaire* bei Maine de Biran, der sehr zu Unrecht mit Kant verglichen wurde, zukommt. Das Gehirn ist der Sammelplatz der Motive, zwischen welchen der Wille entscheidet. und die der vernünftige Intellekt durch Reflexion und Ueberlegung begrifflich verdeutlicht.[2]) Es bildet in sich einen Einheitspunkt, und so entsteht der Träger des ganzen Bewusstseins, das theoretische Ich; in eben diesem Einheitspunkte aber ist das Bewusstsein mit dem wollenden Ich identisch. Das Selbstbewusstsein ist durch das Gehirn bedingt.[3]) Der an sich bewusstlose Wille bringt ein Gehirn hervor, und so erst wird im tierischen Individuum das Bewusstsein des eigenen Selbst. Dieses Gehirn aber ist selbst wieder nur ein Parasit des übrigen Organismus. So ist denn das ganze Bewusstsein notwendig zunächst materiell, und gelegentlich nimmt Schopenhauers Gedanke sogar die Form an, das temporäre Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, welches in der reinen, selbstlosen Erkenntnis, also in der Elimination alles Wollens, bestehe, entspringe allein, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte.[4])

Man sieht bei alledem nicht ein, wie bei dem Stoffwechsel, dem der Leib schon nach wenigen Jahren unterlegen ist,[5]) der Parasit noch dem Zweck der Selbsterhaltung dienen kann, indem er die Verhältnisse des Organismus zur Aussenwelt reguliert.[6]) Wie kann ein

---

[1]) Siehe a. a. O., I, S. 65. II, S. 267 f. Vgl. auch das II, S. 26 ff. sich findende Gespräch zwischen dem Subjekt und der Materie. — [2]) A. a. O., II, S. 293 f. — [3]) A. a. O., II, S. 323 f., 303. — [4]) A. a. O., II, S. 431. S. auch Drews, a. a. O., S. 99 (I, S. 119). — [5]) A. a. O., II, S. 278. — [6]) A. a. O., II, S. 234.

stets sich Veränderndes in der Richtung der Selbsterhaltung noch regulierend wirken? Wie kann ferner, wenn jeder wahre Willensakt unausbleiblich Leibesbewegung wird und umgekehrt, eine gewollte Leibesbewegung ausbleiben und eine ungewollte eintreten? Dieser ganze erfahrungsmässige Gegensatz wird zum Schein, das Bewusstsein zum realitätlosen Traum.[1])

Die Lehre Schopenhauers vom Primat und der Selbsterkenntnis des Willens ist wohl eine der sonderbarsten Ausgestaltungen der Ansicht, als ob das Selbstbewusstsein im Willen enthalten liege. Dennoch ist sie als fast hartnäckig konsequenter Ausdruck des Voluntarismus von besonderem Werte. Es ist schliesslich das Eingeständnis der Unfähigkeit des reinen Willens zur Erzeugung des Selbstbewusstseins, wenn sich bei Schopenhauer dieses erst als Funktion entzündet, nachdem der Wille zuvor die Materie aus sich erschaffen und dann mit derselben eine Reibung eingegangen ist, wenn der Philosoph sonach den Willen als das Objekt oder den Stoff des Selbstbewusstseins betrachtet[2]) und, damit dieser Objekt für ein Subjekt sein kann, ihn zur Vorstellung werden lässt.[3]) Schopenhauer gelingt, abgesehen davon, dass er im Ernste das Selbstbewusstsein nicht als Willensakt ansieht, nicht einmal der Nachweis, dass es aus dem reinen Willen hervorgehe.

Voluntarist wie Schopenhauer ist auch W. Wundt. Nur ist es bei dem Vater der experimentellen Psychologie selbstverständlich, dass die Erfahrungstatsachen einer besseren Ordnung und Prüfung unterworfen werden, und die metaphysische Ausbeutung derselben keine verwegene ist, wie bei seinem Vorgänger.[4]) War doch inzwischen auch der Positivismus nach Deutschland gekommen und hatte in weiten Kreisen tiefen Eindruck gemacht. Obwohl Wundt sich seiner Umschlingungen zu erwehren sucht, ist er vielleicht trotzdem nicht unberührt von ihm geblieben. Auch die scharfe Trennung des psychologisch Feststellbaren und des metaphysisch zu Ergänzenden wird da seinen Ursprung haben. Diese Trennung zwingt uns bei der Würdigung, deren wir im Hinblick auf unsere besonderen Zwecke seine Willenstheorie zu unterziehen haben, seine metaphysische Auffassung erst nach seiner psychologischen Darstellung der Sache zu behandeln, und uns darauf die weitere Frage vorzulegen, ob seine Psychologie des Wollens mit seiner Metaphysik des Wollens nicht im

[1]) S. Drews, a. a. O., S. 101. — [2]) A. a. O., II, S. 286. — [3]) A. a. O., I, S. 233. II, S. 228. — [4]) W. Wundt, Essays. Leipzig, 1885. S. 294 ff.

Widerspruch steht; denn Widerspruchslosigkeit der Ergebnisse ist ja eine logische und darum auch allgemein wissenschaftliche, nicht etwa eine speziell metaphysische Anforderung.

Das Selbstbewusstsein entsteht nach Wundt so,[1]) dass mit dem Ichgefühl die Gemeinempfindungen und die Vorstellung des eigenen Körpers verschmelzen, und dieser Gefühls- und Vorstellungsinhalt sich aus dem gesamten Bewusstseinsinhalt aussondert. Zunächst also wird der Zusammenhang und die Gleichartigkeit der Willensprozesse aufgefasst. Aus dieser Auffassung entsteht das Ichgefühl, das mit dem Tätigkeitsgefühl verknüpft und zugleich an den Gemeinempfindungs- und Körpervorstellungsinhalt gebunden ist. Aus diesen Bestandteilen entsteht dann das Selbstbewusstsein. Obwohl demnach letzteres in letzter Linie die Auffassung des Zusammenhangs der Willensprozesse voraussetzt und mit aus ihr entsteht, ist es dennoch nichts anderes als der Zusammenhang der psychischen Vorgänge selbst. Somit entsteht das Selbstbewusstsein aus der Auffassung seiner selbst. Denn dass zuerst nur von zusammenhängenden Willensprozessen und dann von Zusammenhang der psychischen Vorgänge gesprochen wird, macht keinen Unterschied; wird uns doch gesagt, das Ichgefühl dehne sich über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte aus und es sei das Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse.[2]) Wie und warum der bezeichnete Gefühls- und Vorstellungsinhalt sich aussondert, erfahren wir nicht. Wundt gesteht selbst, dass der „Zusammenhang" in seinen Vorstellungselementen niemals scharf vom übrigen Bewusstsein gesondert werden kann, bald verschmelzen die Vorstellungen des eigenen Körpers fest mit dem Ichgefühl, bald werden sie als Objektvorstellungen von ihm gesondert. Ausserdem fehlt hier die Angabe darüber, wodurch sich die Vorstellungen des eigenen Körpers von den übrigen Vorstellungen leicht kenntlich abheben. Und was hat es vom psychologischen Standpunkt denn mit der Auffassung jenes Zusammenhangs auf sich? Ich muss leugnen, dass ich vom Zusammenhang meiner sämtlichen Bewusstseinsinhalte in mir etwas unmittelbar vorfinde: Verstehe ich das Zusammensein der gegenwärtig vorhandenen Bewusstseinsinhalte darunter, so fällt das Selbstbewusstsein mit dem

[1]) S. W. Wundt, Grundriss der Psychologie. 5. Aufl. Leipzig, 1902. S. 264f. Aehnlich schon in der Auflage von 1896. — [2]) Welcher Zusammenhang ist es wohl, der (wie E. König, Wilhelm Wundt. Stuttgart, 1901, S. 111 aus Logik II, 2, 255 (257?) herausliest) den in der psychischen Kausalität vorliegenden Zusammenhang unmittelbar erlebt?

Bewusstsein zusammen[1]), und kann, insofern kaum mehrere Willensprozesse im gleichen Moment zugleich im Bewusstsein sind, von einem Zusammenhang und von Gleichartigkeit der Willensprozesse nicht gesprochen werden. Ist aber der Zusammenhang der nacheinander auftretenden Vorgänge gemeint, so gilt wohl dies, dass ich von demselben erst in der Psychologie oder in der psychologischen Betrachtung erfahre. Unmittelbar nehme ich wohl früher erlebte Vorgänge oder Inhalte in den gegenwärtigen Bewusstseinsumfang in Form von Symbolen auf; aber dabei ist nicht die ganze Kette der tatsächlich verlaufenen Vorgänge in der richtigen Reihenfolge und in lückenloser Vollständigkeit im Bewusstsein; Zwischenglieder fallen aus und müssen infolge der Enge des Bewusstseins ausfallen. Denn auch wenn sich die Symbole der vergangenen Inhalte in zunehmender Kleinheit in einander schachteln könnten, würden doch die kleinsten Symbole in einander zerfliessen und zu einem werden. In Wirklichkeit bilden sich nur abgegrenzte, bald abbrechende Reihen von solchen Bewusstseinsinhalten, in denen günstigen Falles die Glieder in umgekehrter Reihenfolge nach einander auftreten, wie sie zuerst gekommen waren. All das ist aber von dem Zusammenhang verschieden, den Wundt als Grundlage des Ichbewusstseins annehmen muss.

Der Psychologe sieht sich jedoch zu einer weiteren Voraussetzung veranlasst, um die Einheit des Selbstbewusstseins zu erklären. Infolge der allseitigen Beziehungen des Wollens dehne sich das zunächst nur an das Tätigkeitsgefühl gebundene unmittelbare Zusammenhangsgefühl über die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte aus. Diese Behauptung von der Ausdehnung des Ichgefühls ist, wie sofort ersichtlich, eine Hilfshypothese; in der unmittelbaren Erfahrung werden wir derselben nicht inne. Als Tatsachen des Selbstbewusstseins nimmt Wundt selbst nur die folgenden zwei an: 1) dass das Ichbewusstsein hauptsächlich mit dem Tätigkeitsbewusstsein zusammengeht, 2) dass wir uns aber auch in allen anderen Bewusstseinsinhalten mitfinden. Wie steht es aber mit den erwähnten Beziehungen des Wollens? Auch hier haben wir zwischen dem in einem gegebenen Augenblicke vorhandenen Ichbewusstsein und dem die verschiedenen Ichlagen einheitlich verbindenden Ichbewusstsein zu scheiden. Es ist wohl klar, dass Wundt das letztere nicht meinen kann. Denn wenn alles Wollen vom Tätigkeitsgefühl begleitet wird, und im Grunde mit allen Bewusstseinsinhalten Willensregungen, sei es in Form von Gefühlen, oder

[1]) Was Wundt natürlich nicht will (System d. Philos. Leipzig, 1889, S. 552).

Affekten oder vollkommenen Willensvorgängen, verbunden sind, so muss sich das Tätigkeitsgefühl überall finden, und der Hinweis auf die Beziehungen des Wollens ist überflüssig. Unerklärlich wäre dabei nur, weshalb das Ichbewusstsein keine Steigerungsgrade annimmt, während das Tätigkeitsgefühl doch augenscheinlich bald herab-, bald hinaufgesetzt auftritt. Wird aber das Tätigkeitsgefühl als zuweilen oder in regelmässigen Abständen ausfallend angenommen, so wird damit auch das Wollen in entsprechender Weise ausgeschaltet gedacht, und der Zusammenhang wird zerrissen. Ist aber an das nur in einem gegebenen Augenblicke vorhandene Ichbewusstsein zu denken, worauf auch die ganze Umgebung jener Stelle hindeutet, so sind unter den Bewusstseinsinhalten, auf die sich das Zusammenhangsgefühl ausdehnt, die nur perzipierten Inhalte zu verstehen, die auf die Aufmerksamkeit eine Rückwirkung derart ausüben, dass sie teils ihre eigene Gefühlsfärbung der Funktion der Aufmerksamkeit unmittelbar mitteilen, teils die eigentlichen Aufmerksamkeitsgefühle irgendwie in ihrem Charakter verändern. Wenn aber auch die von den bloss perzipierten Inhalten herkommenden Gefühle mit dem Ichgefühle und dem Tätigkeitsgefühle zu einem Totalgefühle verschmelzen, so kann die Ursache solcher Verschmelzung, welche dem Ichbewusstsein die in jedem Momente unseres Lebens wieder andersgeartete Färbung — die Lokalfärbung des psychischen Augenblicks — verleiht, nur das Ichgefühl selbst sein, welches allein sich in seiner Qualität rein erhält, während alle andern Teilgefühle in der Gesamtgefühlslage untergehen. Ob auf die Aufmerksamkeit ein derartiger Einfluss ausgeübt werden kann — die Aufmerksamkeit ist doch kein selbständiges Wesen — und ob dann nicht zwischen der von den perzipierten Inhalten unbeeinflussten, vorausgehenden Aufmerksamkeit und der durch die Rückwirkung entstandenen neuen Aufmerksamkeit zu unterscheiden wäre, so dass der ganze Vorgang in zwei zeitlich getrennte Szenen zerfiele, darüber erhalten wir keinen Aufschluss. Ich kann, obwohl ich gerne anerkennen möchte, dass in jedem Ichbewusstseinsakte, auch in dem für meine unmittelbare Erfahrung ohne ausgesprochenes Wollen verlaufenden, etwas vom Wollen gleichsam als Halt gebendes Rückgrat steckt, obwohl ich ferner die Zurückführung des Gefühls- auf den Willenskontrast für eine geniale Leistung Wundts ansehe, und obwohl ich zugebe, dass der psychologische Zustandscharakter der willkürlichen und der unwillkürlichen Aufmerksamkeit gleich ist, dennoch mich nicht über den Eindruck des Unklaren

und Unbefriedigenden hinwegtäuschen, den der ganze Begriff der Apperzeption bei Wundt auf mich macht. Die Verhältnisse sind wohl kaum so geklärt, als es nach seiner Darstellung erscheinen könnte, und ich halte es noch für ein Problem, ob Willenshandlungen sich immer nur aus Affekten entwickeln können. Um so weniger kann ich mich entschliessen, der klaren Auffassung meines Bewusstseins gegenüber, seiner Auslegung überallhin zu folgen.

Sie hat sogar unter einem gewissen Gesichtspunkte fast etwas Befremdendes. Sie stimmt nämlich mit seiner Aktualitätstheorie nicht gut überein, oder es steht doch mit dieser die ältere Auffassung des Selbstbewusstseins besser im Einklange. Dieselbe Aussage gibt auch die unmittelbare Erfahrung ab; wir nehmen im Selbstbewusstsein nichts von einem Zusammenhang der auf einander folgenden Bewusstseinsinhalte wahr — die kommen und gehen, wie Wundt selbst bei anderer Gelegenheit ausführt —, wohl aber sind wir uns unmittelbar dessen bewusst, in immer neuen Inhalten fortwährend uns selbst als die gleichen zu betätigen und gleichsam, uns auslebend, in stets neuen Formen unser Inneres an die Oberfläche des Bewusstseins zu bringen. Die immer neuen Willensakte geben sich uns unmittelbar nur als gleichartig, nicht als in sich zusammenhängend. Es bleibt also die Möglichkeit, diese Gleichartigkeit aus einem gleichen Ursprung derselben zu erklären, d. h. daraus, dass sie nach der einen Seite gleichmässig im nämlichen hangen. Man erkennt aber auch leicht, warum der Psychologe dieses Zeugnis des Bewusstseins überhört. Seine Metaphysik steht hinter ihm und deutet warnend auf die Substantialitätstheorie: So käme er ja in die gefährliche Nähe des substanziellen Ich. Darum lenkt ihm seine Metaphysik den Blick von der frischen Wirklichkeit des Seelenlebens mit seiner sprudelnden Tätigkeit ab und bringt ihm wider Willen in seinem psychologischen Texte Korrekturen an.

Woher aber seine Metaphysik des Selbstbewusstseins stammt, das kann eine gesonderte Betrachtung derselben ergeben. Nach der psychologischen Auffassung der gegebenen Verhältnisse ist das Ich ein Gefühl, das Selbstbewusstsein ein mit dem Ichgefühl verschmelzender Gefühls- und Vorstellungsinhalt, der sich aus dem gesamten Bewusstseinsinhalt aussondert, und in dieser Sonderung wiederum wurzelt die Gegenüberstellung des Subjektes und der Objekte.[1]) Hier wird,

[1]) Aus System d. Philos. Leipzig, 1889, S. 142 f. ist zu schliessen, dass die Trennung zwischen Subjekt und Objekt auf der Trennung zwischen Vor-

wie schon betont wurde, eine Ursache für die Aussonderung gefordert, und dies um so mehr, als das Selbstbewusstsein nur der Zusammenhang der Gefühls- und Vorstellungsvorgänge ist, aus denen es besteht.[1]) Der gesuchte Grund kann nur der tatsächlich bestehende engere Zusammenhang der genannten Vorgänge sein. Das führt auf die Frage: Woher dieser engere Zusammenhang, der von dem lockeren des Bewusstseins verschieden sein muss? Aus dem Zusammenhang des Körpers nicht! Wir sahen, das Bewusstsein von meinem Körper, der an sich ja nur ein Komplex von Atomen ist, setzt das Bewusstsein des Mein-Seins voraus. Zudem verwehrt es der psychophysische Parallelismus, die Einheit des physischen Substrats als Ursache der psychischen Einheitlichkeit anzunehmen. Es ist eine psychische Ursache zu suchen. Dieselbe scheint Wundt darin zu sehen, dass das Wollen der „einzige stetig zusammenhängende, in sich gleichartige" Bestandteil des Bewusstseinsinhaltes ist. Die Mannigfaltigkeit der wechselnden Vorstellungen ist nur dadurch zu einer Einheit verbunden, dass sie sämtlich Gegenstände eines Wollens sind, das gleichzeitig ihnen gegenüber sein Wirken entfaltet und von ihnen in diesem seinem Wirken gehemmt wird. Das Wollen ist daher der einzige Bestandteil des Bewusstseinsinhalts, „welcher den inneren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht". Wie verhält es sich nun mit dem Zusammenhang und der Gleichartigkeit des Wollens? Am einzelnen Akte, der den Namen „Selbstbewusstsein" trägt, ist entweder nur ein Wollen beteiligt —, dann besteht der Zusammenhang und die Gleichartigkeit des Wollens nur in der Identität des einzelnen Wollens mit sich selbst, die Prädikate Zusammenhang und Gleichartigkeit erlauben aber nur auf Denkobjekte Anwendung, die zuvor verschieden gedacht sind —, oder es gehen darin mehrere Arten des Wollens, Ichgefühl und Körpergefühl (auch Aussonderungsgefühl?),

---

stellungs- und Gefühlsinhalt (Vorstellungs- und Gefühlsanteil) des Bewusstseins beruht. Darin stimmt die Psychologie mit dem System überein. Nun fragt sich, wie denn das der Vorstellungsseite zukommende „Merkmal, Objekt zu sein" (vgl. S. 380), diese Trennung „hervorbringt". Und ist denn das Merkmal „Objektsein" ein Merkmal, welches sich so aufdrängt, wie etwa eine Farbenqualität? Setzt nicht Wundts Annahme, dass „vermöge logischer Gründe", oder durch „logische Korrekturen" die bis zum letzten Punkte getriebene Trennung des Subjekts und Objekts sich vollzieht, das voraus, dass diese Trennung von Anfang Sache des Denkens ist?

[1]) W. Hellpach, Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Leipzig, 1902 S. 12 f. nennt das Selbstbewusstsein einen Komplex von Gefühlen und Vorstellungen.

zusammen —, dann wird ein weiteres, den Zusammenhang herstellendes Element verlangt; denn die blosse Gleichartigkeit der da verbundenen Gefühle macht das reale Zusammenhängen noch nicht, insofern Gleichartigkeit für sich allein ein logisches und nicht ein reales Verhältnis ausdrückt. Wundt hat aber in Wirklichkeit bei seiner metaphysischen Deduktion gar nicht den einzelnen Akt „Selbstbewusstsein" im Auge. Denn er bringt den an die Grenzen einzelner Verbände gebundenen Zusammenhang der mannigfaltigen Vorstellungen, die als Zustände immer neue sind, in Gegensatz zur Einheit des Willens. Demnach muss er diese Einheit als einen ununterbrochenen Zusammenhang betrachten. Nun bleibt aber die Frage: Was macht diesen Zusammenhang? Die Willenstätigkeit, wie wir sie aus dem Leben des Bewusstseins kennen, nicht; die ist ein einzelner Akt mit bestimmtem Gegenstande. Also entweder eine bleibende Quelle der einzelnen Willensakte, das reale Ich, das sowohl die letzte Voraussetzung der Willensakte sein würde, als auch aller Zufälligkeit des gegebenen Erfahrungsinhaltes entkleidet wäre, insofern es die Fähigkeit hätte, mit den in der Vorstellung sich zur Verfügung stellenden Gegenständen eine Beziehung einzugehen. Oder der Zusammenhang ist überhaupt nur Funktion der Zustände selbst. Die erstere Möglichkeit verschmäht Wundt zu ergreifen. Nicht einmal der Ausdruck „Willensregungen" ist bei ihm in dem Sinne zu nehmen, als ob den verschiedenen bewussten Regungen ein dauernder in sich identischer Wille zu Grunde liegen sollte; es sind nur Erlebnisse gemeint, die im Gegensatz zu den Vorstellungen als Willensvorgänge charakterisiert sind. Weshalb der Philosoph diesen Ausweg nicht einschlägt, ist schwer zu sagen. Das entscheidende Bedenken dürfte dies sein, dass er sich die vielen verschiedenartigen Zustände nicht an dem einen bleibenden Träger vereinigt denken kann. Obwohl er nämlich findet, dass der von Herbart behauptete Widerspruch zwischen dem als beharrend gedachten Ding und seinen wechselnden Eigenschaften im gewöhnlichen Dingbegriff gar nicht vorhanden ist,[1]) steht ihm doch fest, dass die Annahme eines konstanten und beharrenden Dings bei wandelbaren Eigenschaften widerspruchsvoll ist. Andererseits bot der durch Kant zu besonderem Ansehen gelangte Begriff der Apperzeption[2])

[1]) System, S. 171. Philos. Studien. VII. 1892. S. 31. — [2]) B. Erdmann, Zur Theorie der Apperzeption. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. X. 1886. S. 307 ff. behandelt die Apperzeption im Sinne Herbarts. Es muss jedem auffallen, wie weit sich seine Untersuchungen von denen Wundts ab-

einige Vorteile. Man hatte ihr nur den Charakter einer blossen Denkfunktion zu rauben und durch den einer Willensfunktion zu ersetzen, um den gestellten Anforderungen zu genügen. Was ergibt sich aber aus dieser Synthese zwischen Herbart und Kant? Die Grundlage alles psychischen Zusammenhangs ist die Willenstätigkeit in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form. Ist damit etwas gewonnen? Ich glaube kaum. Wundt sagt selbst, diese reine Apperzeption sei nirgends in der inneren Erfahrung wirklich anzutreffen. Sie hat aber noch einen grösseren Mangel: Sie ist unmöglich. Kants transszendentale Apperzeption war insofern sinnvoll ausgedacht, als wir doch in der Logik von reinen Denkformen ohne besonderen Inhalt hören. Aber keine Psychologie vermag uns etwas von einer inhaltlosen Willensform zu erzählen. Wundts Vernunftidee der Apperzeption ist eine Willensfunktion ohne Willenscharakter. Es ist begreiflich, dass die empirische Psychologie mit diesem dennoch geforderten „letzten Grund der Einheit der geistigen Vorgänge" „für ihre Zwecke schlechterdings keinen Gebrauch machen kann". [1]) Aber der Metaphysik geht es in diesem Falle ebenso. Mit dem Inhalte der „immerwährenden Tätigkeit" fällt auch der Grund der Einheit, und damit die Einheit der geistigen Vorgänge selbst. Wenn „jede Tätigkeit notwendig Objekte voraussetzt, auf die sie sich beziehen muss", ist die immerwährende Tätigkeit „Apperzeption" vielmehr eine immerwährende Nichttätigkeit, und die Metaphysik wird lieber auf eine solche Erklärung des Zusammenhangs verzichten. Ausserdem ist zur Genüge betont worden, dass eine Tätigkeit sich nicht selbst tun kann und ohne ein Tätiges in der Luft schwebt. In Wahrheit steht dieser reine Wille nicht höher als Schellings „Urbewusstsein" und Schopenhauers „besseres Bewusstsein"; er ist nur die gedachte Gattungsgleichheit der empirischen Willensvorgänge, die natürlich als blosser Inhalt eines allgemeinen Begriffs nur den logischen Zusammenhang der Allgemeinheit stiftet, nicht aber in der psychischen Realität ein Band zwischen den einzelnen Vorgängen schlingen kann. Ob der Mensch Veranlassung hat, auf ein solches Ding als auf etwas, was er allein voll und ganz sein eigen nennen kann, stolz zu sein, und wie er dabei überhaupt noch von Eigentum

führen. Ob aber nicht doch der Gebrauch des doppeldeutigen Wortes zur Verwirrung bei Wundt beigetragen hat?

[1]) Vgl. zum Folgenden auch A. Drews, Das Ich. Freiburg i. B. 1897. S. 112 ff.

reden, wie sich das Ich nach aussen in den äusseren Willenshandlungen als tätiges Element geltend machen kann —, ganz abgesehen davon, dass Seele und Körper nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden sein sollen [1]), und dennoch nicht ein psychophysischer Parallelismus, sondern eine psychophysische Identität vorliegt —, das bleibe dahingestellt.

Ein Anhalten erheischt nur noch ein Punkt. Gefühl, Affekt und äussere Willenshandlung werden hier auf „die innere Willenstätigkeit" [2]) zurückgeführt. Läge es nicht im Interesse der ganzen Ableitung, den vollkommenen Willensvorgang auf das Gefühl zurückzuführen? Denn im entgegengesetzten Falle ist ja dort, wo sich die vollendete Willensregung nicht entwickelt hat, der Zusammenhang nicht möglich, auch beim Erwachsenen nicht. Gefälliger als die Apperzeptionshypothese wäre auch noch die Annahme, dass der Affekt das bleibende Element der geistigen Einheit ist, da ja von ihm aus leicht sowohl zu der niederen Stufe, dem Gefühle, als auch zur höheren Stufe, zur Apperzeption, ein Uebergang gefunden werden kann. So aber wird das, was in Wirklichkeit stets nur den Abschluss der Entwickelung darstellt, die Apperzeption, als Grundlage an den Anfang derselben gesetzt und eine förmliche Willensteleologie inauguriert. Während die Psychologie lehrt, dass im allgemeinen die Entwickelung des Selbstbewusstseins einer Zurückbeziehung desselben auf seine Gefühlsgrundlage immer mehr zustrebt, dass das Ich Gefühl sei, ist nach dem „System der Philosophie" das Ich Wollen. [3]) Für das Gefühl spräche auch noch der Umstand, dass es im Seelenleben nicht so ausgeprägte Objektvorstellungen voraussetzt, wie der Wille; es liesse sich demnach bei ihm die Abstraktion von den besonderen Objekten viel ungezwungener vollziehen. [4])

Somit dürfte die anfangs aufgeworfene Frage, ob die Metaphysik des Wollens bei Wundt mit der Psychologie desselben übereinstimme, verneinend beantwortet werden. Für die Psychologie sind die Gefühle und Affekte das Primum, die Willenshandlung das Spätere, für die Metaphysik umgekehrt die innere Willenstätigkeit das Frühere, die Gefühle das Spätere. Die Psychologie fordert unaufhörliche Tätigkeit und im Grunde unausgesetzte Neuschöpfungen, für die der

[1]) Wundt, System, S. 389. — [2]) A. a. O., S. 388. — [3]) System, S. 387 (S. 380 allgemein: „Das Ich ist eine das Vorstellen begleitende Tätigkeit"). — [4]) Mit diesen Bemerkungen soll nicht etwa den in den Essays, S. 215 ff., angeführten Gründen alles Gewicht genommen werden.

„Zusammenhang“ Nebenerfolg und gleichgültig, die Gleichartigkeit der Vorgänge aber unwesentlich ist, die Metaphysik die starre Ruhe der „Apperzeption“, für die der Zusammenhang und die Gleichartigkeit alles bedeutet. In der Psychologie besteht der „Zusammenhang“ der psychischen Vorgänge in der blossen Eigenschaft derselben, verknüpft zu sein, in der Metaphysik wird diesem Zusammenhang die Einheit der Apperzeption untergelegt. Die Psychologie kennt die Apperzeption nur als Erscheinung, die Metaphysik aber als Sein.

Was folgt daraus für das Selbstbewusstsein? Vom psychologischen Standpunkte aus ist es blosse Eigenschaft gewisser Bewusstseinsinhalte, vom metaphysischen aus ist es nichts. Denn wirklich sind ja nur die Willensprozesse, das Selbstbewusstsein aber ist lediglich die Eigenschaft der Denkfunktionen, zusammenzuhangen. Zwar ist uns bei Wundt bisher die Ansicht, dass das Selbstbewusstsein eine Tatsache des denkenden Bewusstseinslebens ist, noch nicht sehr klar entgegengetreten. Sie liegt aber unzweifelhaft in der Verlängerungslinie seiner Auffassung. Das Selbstbewusstsein entsteht durch Aussonderung bestimmter Bewusstseinsinhalte aus der Gesamtmasse der Bewusstseinsinhalte überhaupt; das kann nur im Denken geschehen. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die in dieser Sonderung wurzelt, hat zunächst logische Bedeutung.[1]) Ehe das Ichgefühl entstehen kann, muss nach Wundt zuerst der Zusammenhang und die Gleichartigkeit der Willensprozesse „aufgefasst“ werden. Und wenn von der Wissenschaft in die ihrer Natur nach einheitlichen Willenshandlungen der Unterschied der äusseren und der inneren hineingetragen, wenn ein durchgreifender Gegensatz zwischen innerer, unmittelbarer Wahrnehmung und äusserer Naturbeobachtung gefunden wird,[2]) so setzt auch dies ein denkendes Bewusstsein voraus. Die „gewissen Merkmale“, durch welche die innere Willenshandlung vor den übrigen Formen der Apperzeption ausgezeichnet ist, können aber nicht in der Natur des Willens gründen, der seinerseits die Unterscheidung von Innen und Aussen, von Ich und Nicht-Ich nicht treffen kann; dazu ist nur das Denken im stande.[3]) Es ist aber klar, dass für Wundt dieses Selbstbewusstsein, dessen Sein im blossen Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte aufgeht, nichts Wirkliches sein kann.

[1]) System d. Philos. 1889. S. 143 ff., 381 („da die Vorstellungen der eigenen Bewegung, im weiteren Sinne die des eigenen Körpers“ . . . „wie alle Vorstellungen objektiviert und also im Denken von dem Fühlen und Wollen getrennt werden können“ usw.). — [2]) System, S. 389. — [3]) System, S. 552, wird dem Selbstbewusstsein „das Merkmal der unterscheidenden Tätigkeit“ gegeben.

Ja, wenn wir in ihm zugleich uns von allem andern trennen, so scheint das Selbstbewusstsein sogar eine Tätigkeit auszuüben oder zu sein, die gegensätzliche Wirkungen in sich vereinigt. Denn wir sondern darin gewisse Bewusstseinsinhalte von allen andern. Zuerst wird also eine Trennung durchgeführt und dann eine Vereinigung des nach der einen Seite hin Abgesonderten geleistet. In Wirklichkeit geht beides wohl Hand in Hand; sonst wäre es unverständlich, weshalb nur die nach der einen, inneren Seite hin ausgesonderten Inhalte zum Zusammenhang des Selbstbewusstseins gebracht werden. Freilich übersieht Wundt in der Psychologie, dass damit zugleich auch die nach der andern Seite hin ausgeschiedenen Inhalte in den begrifflichen Zusammenhang des „Nicht-Selbst", des „Aeusseren" geraten und eine Welt für sich bilden. Es ist bei all dem sehr erklärlich, dass für ihn nicht nur das Selbstbewusstsein, sondern auch das „Ich" seiner Psychologie erkenntnistheoretisch entwertet wird. Wenn er daher die Einheitsfunktion des Verstandesbegriffs, welche die schon in der Anschauung vorbereitete Verbindung des Mannigfaltigen erst zur Einheit der logischen Ordnung der Teile des Mannigfaltigen erhebt, mit Kant auf die Einheit „des stehenden und bleibenden Ich" zurückführt, so fühlt er sich gedrungen, dem Satze:

„Nur diese Einheit unseres Ich macht den Zusammenhang der Erfahrung und macht wiederum innerhalb der letzteren die Auffassung einzelner Gegenstände möglich, die eine dem Ich ähnliche Einheit und Selbständigkeit besitzen,"

sofort eine einschränkende Erläuterung nachzuschicken:

„Natürlich aber ist diese nicht etwa als eine nachträgliche Uebertragung zu denken, sondern die Einheit unseres Ich besteht eben selbst nur in dieser durchgängigen Einheit seiner Funktionen."

Eben dahin zielt es, wenn er geneigt ist,

„mehr als es von Kant geschehen ist, zu betonen, dass das Ich selbst nichts von jenen Einheitsfunktionen Verschiedenes, sondern eben nur der Zusammenhang der Denkfunktionen selbst ist, der zugleich überall ein sinnliches Substrat zu seiner Betätigung fordert." [1])

Man lasse sich nicht durch Wendungen täuschen, nach welchen dieser Zusammenhang der Denkfunktionen den Zusammenhang der Erfahrung möglich machen soll, sich betätigen soll, „alle ordnenden Formen der Apperzeption der Anlage nach in dem denkenden Ich vorhanden" sein sollen, die Fähigkeit der Selbstauffassung „natürlich in uns vorauszusetzen und aus äusserlichen Bedingungen niemals abzuleiten", [2]) „der einfache Willensakt eine Aeusserung unseres Selbstbewusstseins" sein würde. [3]) Das Selbstbewusstsein hat trotzdem keine

[1]) Philos. Studien. VII. 1892. S. 28 ff. — [2]) Philos. Studien. VII. 1892. S. 42 f. — [3]) Essays, S. 276.

von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität. Und wenn wir die sog. „aktiven Apperzeptionen" als Handlungen unseres „Ich" auffassen, so hören wir, dass das „Ich" nichts ist als ein Ausdruck für die Gesamtwirkung, die unsere früheren psychischen Erlebnisse als Ganzes neben den im Augenblick gerade unmittelbar gegebenen Eindrücken auf das ausüben, was in jenem Augenblick in uns geschieht. [1])

Diese Lösung des Problems kann jedoch nicht befriedigen. Die Frage bleibt dabei immer noch offen, an was die „weiter zurückliegenden Anlagen" des Bewusstseins, die mit den „Vorerlebnissen zusammenhängen", sich befinden, wo sie „liegen", was sie so zusammenfasst, dass eine deutlich bestimmte Sonderung der einzelnen nicht mehr stattfindet, und dass sie, unter sich in geschlossener Reihe auftretend und mit den zufällig gegebenen, von aussen her kommenden, als passiv hingenommenen Eindrücken konkurrierend, die Richtung der Aufmerksamkeit mitbestimmen, dass mit einem Worte der Gegensatz des passiven Hinnehmens und des selbsttätigen Erzeugens entstehen kann. [2])

Soll die Stellung Wundts in unserer Frage kurz gekennzeichnet werden, so dürfte man sich vielleicht so ausdrücken: Das Ich ist seinem Wesen nach nur Wille. Das Selbstbewusstsein aber der blosse Zusammenhang seiner Funktionen. Sonach existieren nur die Willensprozesse und ihr Zusammenhang. Worauf dieser Zusammenhang beruht und was uns berechtigt, das Ich von allen andern derartigen Zusammenhängen — jedem „Du" und „Er" — als etwas ganz Besonderes streng zu scheiden, erfahren wir dabei nicht. Die Theorien von einem Gesamtgeist und einem Gesamtwillen, die übrigens an einen Zug aus der mittelalterlichen Kontroverse zwischen der nominalistischen und der extrem realistischen Auffassung des *intellectus* und der *humanitas* erinnern, rücken dadurch in die treffende Beleuchtung. Auf keinen Fall aber konnte Wundt, wenn er das Subjekt als den „Inbegriff der inneren Zustände und Vorgänge selbst" auffasst, [3]) die Bedeutung des denkenden Selbstbewusstseins für die Erkenntnistheorie einsehen. [4])

[1]) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Hamburg, 1892. S. 272. — [2]) System, S. 380 f., heisst es freilich: „Wir würden nicht leiden von den Vorstellungen, wenn wir nicht zugleich die Macht in uns trügen, Veränderungen an ihnen hervorzubringen." — [3]) S. Edmund König, W. Wundt. Stuttgart, 1901. S. 128. — [4]) Daher ist auch System, S. 142 f., der Satz: „Das vorstellende Subjekt nimmt das Objekt ebenso als unmittelbar gegeben hin, wie es sich selbst als unmittelbar gegeben voraussetzt," und die S. 143 betonte

Es ist allen Willenstheorien eigen, dass sie der Tatsache des Selbstbewusstseins nicht gerecht werden können. Denn in das Selbstbewusstsein sind die Unterscheidung zwischen dem Ich-Subjekte und Ich-Objekte und die davon abhängige Eigenschaft der Reflexibilität eingeschlossen, die beide dem Willen fremd sind. Hemme ich meine Vorstellungstätigkeit, so kann die Hemmung nicht in der blossen Abwendung vom bisher ausgezeichneten Objekte bestehen, vielmehr ist zum Vollzug der Hemmung die Hinwendung zu einem neuen Objekt erforderlich, darum ist ja auch die pädagogische Warnung, das Verbot, für sich nichtig und wertlos. Die Vorstellung wird durch sie nur mit höherer Kraft zum verbotenen Objekte zurückkehren, und es ist nach dieser Seite mit Recht gegen das bekannte Verfahren der Prüderie bemerkt worden, durch dasselbe werde die Aufmerksamkeit eigentlich erst recht auf das Unsittliche hingelenkt. Der Wille und die Aufmerksamkeit müssen daher an ein anderes, als das beanstandete Objekt gewiesen werden, ein Mittel, von dem in der Praxis ausserordentlich oft Gebrauch gemacht wird. Das beruht auf der altbekannten Tatsache, dass wir, wenn wir wollen, immer etwas wollen müssen. Woher aber dann das Bewusstsein des Nichtwollens, woher die Ablehnung eines Gegenstandes, die ja nicht dasselbe ist wie die Zuwendung zu dem neuen Gegenstande? Gegenüber dieser Frage scheint mir kein anderer Ausweg möglich als die Annahme, im Denken werde die Unterscheidung des Gegenstandes von allem andern getroffen, ehe von einem Nichtwollen, (mit dem übrigens stets ein starkes, vom Gegenstande unmittelbar ausgehendes oder doch mittelbar auf ihn bezogenes Unlustgefühl verknüpft sein wird), gesprochen werden kann. Eben dieser Unterschied zwischen Denken und Wollen verbietet uns aber, das Denken als Willensart aufzufassen. Das Denken einigt erst, nachdem es getrennt hat, der Wille bleibt in der Einheit stehen. Das übersieht Wundt, wenn er in der Erscheinung, dass sowohl für das Wollen als für das Denken das nämliche Gesetz der „Einheit und Einfach-

Tatsache, dass „der subjektive Bewusstseinsinhalt (unser eigenes Fühlen und Wollen) niemals aus dem Zustand ursprünglicher Unmittelbarkeit auf die Stufe mittelbarer (begrifflicher) Erkenntnis erhoben werden kann," nicht für die Theorie des Selbstbewusstseins ausgenutzt. S. 552 heisst es, mit dem Selbstbewusstsein sei die Unterscheidung des denkenden Ich von seinen Vorstellungsobjekten gegeben, aber sofort wird wieder in die Anschauung der Psychologie eingelenkt: „Diese Unterscheidung beruht auf einer psychologischen Entwicklung, deren letzte Stufen noch in mannigfachen Spuren der empirischen Nachweisung zugänglich sind."

heit unseres Ich" gilt, den stärksten Beweis dafür erblickt, dass das Denken inneres Wollen ist.[1]) Mag auch das Denken die Vorstellungsgebilde des Bewusstseins stets nur einmal, also in zwei Teile, zerlegen, eine Zerlegung findet doch statt. Die Einheit ist demnach beim Denken nur eine nachgeholte, beim Willen aber eine primäre.

Umgekehrt ist die Selbst-Unterscheidung beim Denken etwas Ursprüngliches. Und daher rührt es wohl, dass man sich zwar denken, aber nicht wollen kann. Was man hat, das will man nicht;[2]) sich aber hat man stets. Die Redensart, dass man sich wolle, hat nur den Sinn, dass man seine Tätigkeit nicht lediglich äusseren Objekten zuwenden, dass man aus dem Weltgetriebe zu sich kommen möchte. Dann will man aber nicht sich selbst, sondern den Genuss der eigenen Tätigkeit oder — besser noch — man will an sich selbst etwas tun. Denn das Wollen richtet sich im letzten Grunde nicht auf Gegenstände, sondern auf Thätigkeiten. Will ich, dass jemand glücklich sei, so will ich eigentlich nur dazu beitragen oder es erleben. Das Kind wünscht den Kameraden zum Spielen, das Buch zum Lesen, der Geizhals das Geld zum Zählen und Beschauen. Der Satz: „Ich will Grünes" soll ja nicht nur nicht die Richtung meines Wollens auf den Bewusstseinsinhalt „Grün", sondern auch nicht seine direkte Richtung auf den entsprechenden äusseren Reiz ausdrücken. Beides wäre sinnwidrig. Der Satz sagt nur: „Ich will Grünes wahrnehmen." Und selbst, wenn ich in der zu meinem Wollen gehörigen Vorstellung mich in einen äusseren Gegenstand zu verlieren und meiner selbst zu vergessen scheine, so gebrauche ich doch das subjektiv gewonnene Schema: Ich will die fremde Tätigkeit an dem fremden Subjekt, den Gehorsam am Kinde, das Gedeihen am Unternehmen, die seligen Gefühle am Freunde.

---

[1]) Essays, S. 284. Die Einheit soll für Bewusstseinsvorgänge, die vom Willen unabhängig sind, nicht bestehen. Wird hier nicht zwischen Willensvorgängen, die vom Willen unabhängig sind, und Willensvorgängen, die von ihm abhängig sind, unterschieden? Kann, wenn das Denken zur Einheit zurückkehrt, dann nicht eben der es beeinflussende „Wille" die Einheit verursachen? Welcher Wille ist gemeint? Nach S. 276 die äussere Willenshandlung nicht, da dieser nach S. 276 Denkakte vorausgehen müssen; das Denken selbst aber ist als höchste Apperzeptionstätigkeit innere Willenshandlung. Nach S. 281 f. müsste es „aktive Willenstätigkeit", „der innere Wille oder die Apperzeption" sein. Sonach ist immerhin noch der eigentliche Wille oder die eigentliche Apperzeption von dem denkenden Wollen zu unterscheiden. Woher der Unterschied? — [2]) Weil es widerspruchsvoll ist, wenn jemand, der die Brille vor dem Auge oder den Rock am Leibe hat, nach eben dieser Brille oder eben diesem Rocke sucht, finden wir sein Tun komisch.

Es ist endlich auch Wundt gegenüber daran festzuhalten, dass die Grundlage aller Willensmetaphysik wankend gemacht wird, wenn man das Selbstbewusstsein zum blossen psychologischen Zusammenhang gewisser Bewusstseinsinhalte verflüchtigt. Denn dass der Kern alles Seins, auch unseres geistigen, Wille sei, ist gewiss nichts Selbstverständliches, sondern bedarf eines gediegenen erkenntnistheoretischen Fundaments. Entzieht man sich dieses, so wird es gegen den Materialismus wenig helfen, wenn man zwischen die Willensprozesse und die physischen Vorgänge die Scheidewand des psychophysischen Parallelismus schiebt. Wer den Zusammenhang der ersteren sich nicht aus einem realen Ich erklären darf, wird um so lieber im Körper die Basis der Einheit sehen.

Die Auseinandersetzung mit Wundt und Schopenhauer überhebt uns wohl der Aufgabe, die Realdialektik Bahnsens eingehend zu besprechen.[1]) Das Ich soll sich als wollendes erfassen. Wenn dieses „Selbstinnesein des Willenswesens" nun auch keine bloss empirische Erkenntnis, sondern eine Gewissheit metaphysischer Art ist, so muss es dennoch wohl Erkenntnis sein. Gleichwohl soll der Wille alogisch und antilogisch sein. Daraus, dass der Wille sich zu den Gegensätzen von Ja und Nein gleich verhält, folgt nicht, dass er das Gegenteil des Logischen ist; er kann ja auch als neutral neben ihm stehen und sich nur einfach von ihm unterscheiden. Es leuchtet wohl sofort ein, dass der jenseits von Ja und Nein stehende Wille nicht einmal eine Gewissheit darüber haben kann, ob er Wille ist. Der Gedanke Bahnsens, der trotz seines verheissungsvollen Anfangs alsbald im Sande des Nihilismus verläuft, kann nur das eine lehren, dass man von der unmittelbaren Gewissheit des Ich aus nicht unmittelbar dazu übergehen darf, die Realität des Ich im einzelnen Willensakt zu suchen.

Eines freilich darf man den genannten Philosophen wohl zugeben, dies nämlich, dass die Tatsache des Willens eines der wichtigsten[2]) oder besser das wichtigste Motiv für die Scheidung des Ich vom Nicht-Ich ist. In der Kraft gegenüber dem Denken ist der Wille dem Gefühle weitaus überlegen; das wird gerade derjenige bereitwillig eingestehen müssen, der in den Gefühlen die Bewusstseinssymptome sieht.

[1]) S. A. Drews, Das Ich. Freiburg i. B., 1897. S. 118 ff. — [2]) S. O. Külpe, Grundriss der Psychologie. Leipzig, 1893. S. 465.

Sittlichkeit und Recht; Naturrecht und richtiges Recht.

Von Privatdozent Dr. Scherer in Würzburg.

(Schluss.)

Wie steht es nun mit der Wahrheit dieser Argumentation Bergbohms? Hat er seinen Untersatz bewiesen?

a. Wir geben ihm zunächst zu, dass das Recht nicht ein saft- und kraftloses Etwas sein könne, sondern, dass es eben für die Menschen da sei, mit der Zweckbestimmung, eine wirksame Regelung sozialer Lebensverhältnisse zu sein. Auch geben wir ihm ohne irgend welches Bedenken zu, dass das soziale Leben der Menschen durchaus abhängig sei von den allgemeinen materiellen und geistigen Lebensbedingungen der letzteren. Ist es aber wahr, dass die menschliche Vernunft in dem äusseren Naturzusammenhang, d. h. in den „Verhältnissen der Erdnatur", in den „Kulturzuständen und Lebensweisen" der Völker, in dem „psychophysischen Wesen des Menschen", in seinen „Bedürfnissen, Kräften und Eigenschaften", in seinen „Gefühlen und Trieben", schlechterdings gar nichts Konstantes, Einheitliches, Allgemeines usw. zu entdecken vermöge?

aa. Was zunächst die Verhältnisse der Erdnatur anlangt, in „welche die Individuen ohne Wahl hineingeboren werden, um darin weiter zu leben," so treten trotz der ausserordentlichen Verschiedenheit der geophysischen Verhältnisse doch so viele konstante und einheitliche Erscheinungen zu tage, dass es eben nur auf grund derselben möglich ist, unseren Planeten unter einem ganz bestimmten Begriffe vorzustellen. Wären die atmosphärischen, ozeanographischen, klimatischen, oro- und hydrographischen Verhältnisse unseres Planeten durchaus von einander verschieden, fände sich in ihnen gar nichts Einheitliches und Konstantes, so wäre eben eine Wissenschaft der physikalischen Geographie unmöglich. Denn diese gehört, ebenso wie die Anthropogeographie, zu den sogenannten vergleichenden Wissenschaften. Vergleichende Wissenschaften sind aber nicht mög-

lich ohne bestimmte konstante Erscheinungen und Gesetze, die sie zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen. So ist das grosse Gesetz der allgemeinen Klimatologie, als eines besonderen Teiles der physikalischen Geographie, die Abhängigkeit der Klimafaktoren (Wärme, Luftdruck, Luftzirkulation, Wind, Niederschlagsverhältnisse) von der chemischen Intensität der Sonnenstrahlung und von den terrestrischen Einwirkungen, wie Verteilung von Wasser und Land, Meereshöhe und Meeresströmung usw. Ohne Sonnenstrahlung und terrestrische Einwirkungen könnte von klimatischen Verhältnissen überhaupt keine Rede sein. Diese sind jeweils verschieden, aber einem Klima begegnen wir überall, weil eben überall erwärmende Sonnenstrahlen unter einem bestimmten Einfallswinkel auf die Erdoberfläche fallen. [1]) Ähnlich verhält es sich mit den anderen geophysischen Verhältnissen. Die Verschiedenheit derselben als äussere Ursache der Verschiedenheit der anthropologisch-sozialen kann also nicht als Beweis für die Unmöglichkeit gewisser einheitlicher und konstanter Rechtsauffassungen angeführt werden. Vielmehr werden sich diese je in dem Masse nachweisen lassen, als die geophysischen bzw. die anthropogeographischen Verhältnisse gewisse konstante Wesensmerkmale aufzuweisen vermögen.

bb. Allein, wie steht es mit der anderen Behauptung Bergbohms, in den Kulturzuständen und Lebensweisen der Menschen finde sich schlechterdings nichts Einheitliches und Konstantes? Hier sind es gerade die Tatsachen der Kulturgeschichte und Ethnologie, welche die Haltlosigkeit seiner These dartun.

α. Die Kulturgeschichte berichtet uns zweifellos von einer ausserordentlichen Ungleichartigkeit und Mannigfaltigkeit technischer Errungenschaften wie geistiger Bildungsprozesse. Es ist gänzlich überflüssig, darüber auch nur ein Wort zu verlieren. Allein, was ist es denn gerade, was uns die Kulturgeschichte interessant und wertvoll macht? Etwa die blosse Schilderung und Charakterisierung der einzelnen Kulturepochen und Kulturvölker nach ihren Hauptmerkmalen, die Beschreibung ihrer verschiedenen Leistungen auf den einzelnen Gebieten menschlicher Kulturtätigkeit? Eine solch geistlose Art kulturgeschichtlicher Forschung müsste uns höchst unbefriedigt lassen. Gerade der Nachweis der Ursachen, von welchen die technischen Fortschritte und geistigen Bildungsprozesse im einzelnen abhingen,

[1]) Vgl. Hann, Handbuch der Klimatologie. Stuttgart, Engelhorn. 1883. S. 3, 124, 145.

die vergleichende Betrachtung der Gesamtleistungen und Entwicklungen unter sich, die Herausstellung der charakteristischen, typischen Züge im Leben der einzelnen Völker und Perioden, die Aufzeigung der Ursachen, welche die Umgestaltung typischer Phänomene bewirkten, der Gesetzmässigkeit, der die einzelnen Zusammenhänge unterstehen usw. —, das ist es, was unser Interesse erregt und wach erhält. Innerhalb einer solchen Methode kulturgeschichtlicher Forschung und Betrachtung werden wir sehr bald auf die grosse Konstante aller Kulturtätigkeit stossen, auf das, was Bierling[1]) die wesentlich gleichartige Geistesorganisation nennt. Diese ist es, welche den Menschen zum Menschen macht und seine Tätigkeit von allen anderen Energieauslösungen im Weltganzen auf das Bestimmteste unterscheiden lässt. Sie allein ist es aber auch, welche als einheitlicher, höchster Massstab für die vergleichende Beurteilung des inneren Wertes von Kulturerscheinungen zu dienen vermag. Bringen wir z. B. die beiden grossen Religionen des Buddhismus und Brahmanismus in eine kulturgeschichtliche Parallele, so ist die gemeinsame Grundlage und das oberste Prinzip unserer vergleichenden Betrachtung die Überzeugung, dass in beiden der Geist des Menschen zur Entfaltung kommt, hier so, dort so.

β. Die in der Gegenwart mächtig emporblühende ethnologische Forschung beruht auf der gleichen Überzeugung. Ihre oberste Aufgabe besteht darin, uns bekannt zu machen mit den Zeugnissen und Erscheinungen des geistigen Lebens der Völker. Sie wendet ihre besondere Aufmerksamkeit den sogenannten Naturvölkern zu, deren Geisteskultur bis auf die Tage eines ernsten und systematischen Betriebes ethnologischer Wissenschaft allzu gering eingeschätzt wurde. Geht jedoch schon aus den Forschungen Darwins und H. Spencers zur Genüge hervor, dass sich auch bei den verlassensten und rohesten Volksstämmen (wie bei den Feuerländern, Pescheräh, Hottentotten, Australnegern, Buschmännern) noch wirklich geistiges Leben findet, so haben dies vollends die neueren ethnologischen Untersuchungen seit Peschel, Waitz, Ratzel ausser jeden Zweifel gestellt. Die Erscheinungen des geistigen Lebens dieser Völker sind ausserordentlich verschieden, oft so verschieden, dass eine oberflächliche Beurteilung nichts als Ungleichartiges erkennen zu können glaubt. Allein eine tiefer gehende, vorurteilsfreie Betrachtung wird ohne Mühe auch hier die Konstante wiederfinden, die wir oben be-

[1]) A. a. O., S. 2 und 3.

schrieben. Die Überzeugung von ihrer die raum-zeitlichen Schranken überwindenden Wirksamkeit wird das Ergebnis einer jeden ernsten ethnologischen Forschung sein und das oberste Prinzip ihrer vergleichenden Wertschätzung bilden.

cc. Die Tatsachen des geistigen Lebens der Menschheit, wie es aus der Kulturgeschichte und Ethnologie zu uns spricht, sind nach dem vorstehenden durch ein unlösliches Einheitsband mit einander verknüpft. Dieses ist die wesentlich gleichartige Geistesorganisation des Menschen, die seinem gesamten Seelenleben, all seinem Erkennen, Fühlen und Streben die höhere Weihe und Kraft verleiht. Und was für das geistige Leben gilt, gilt auch für die physiologisch-anatomische Bestimmtheit des menschlichen Körpers. Bei aller Verschiedenheit der einzelnen Rassen in anthropogeographischer Hinsicht, begegnen wir doch immer dem menschlichen Organismus.

b. Es geht also nicht an, unter Hinweis auf die Tatsachen der Menschheitsgeschichte und menschlichen Wesensausstattung die Möglichkeit einer einheitlichen Rechtsauffassung von vorneherein in Abrede zu stellen. Diese aber muss sich, wenn sie mehr als ein allgemeines Raisonnement sein soll, in irgend welchen konkreten Rechtssatzungen aussprechen lassen. Obgleich Bergbohm den Untersatz des obigen Schlusses nicht zu beweisen vermag, könnte er doch die Frage nach den naturrechtlichen Begriffen und Grundsätzen stellen, die sich angeblich bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorfinden. Wenn unsere vorstehenden Ausführungen richtig sind, muss sich Bergbohms Frage ohne Schwierigkeit beantworten lassen.

α. Von hervorragenden Juristen und Rechtsphilosophen wurde schon unzähligemale auf die universale, weltgeschichtliche Bedeutung des Römischen Rechtes hingewiesen. Und mit gutem Grunde! Denn in der Tat erfreute sich diese imposante Kulturerscheinung nicht nur des höchsten Ansehens bei allen Kulturvölkern, die mit ihr bekannt geworden, sondern sie hat auch durch die Jahrhunderte hindurch den nachhaltigsten Einfluss auf die innere Ausgestaltung der mannigfachsten positiven Rechtsordnungen ausgeübt. Gerade im Römischen Recht glauben wir nun einem obersten „scharfkantigen" Rechtsbegriff zu begegnen, der im Rechtsbewusstsein aller Völker und Zeiten wiederkehrt und schon insofern einen gewissen Anspruch auf die Prädikate „ewig", „universell", „absolut", „konstant" usw. zu erheben vermag. Wir haben das *„Suum cuique"* im Auge, wie es sich in

den berühmten Definitionen Ciceros und Ulpians von der Gerechtigkeit findet.[1]) Dieser Rechtsbegriff ist nicht, wie etwa Bergbohm und mit ihm eine Anzahl moderner Rechtsphilosophen im Sinne einer hübschen Verlegenheitsphrase sagen werden, rein formal, d. h. zu gut deutsch nichtssagend, sondern weist, unseres Erachtens, einen sehr positiven Inhalt auf, der aus der ethisch-sozialen Erfahrung entspringt.[2]) Es spricht sich in ihm die Überzeugung aus, dass innerhalb eines menschlichen Gemeinschaftslebens ein jeder, der ihm als vollwertiges Glied angehört, strikten Anspruch auf Bestimmtes, gerade ihm Zugehöriges zu erheben vermag. Insoweit wird einerseits einer Vielheit von sozial Verbundenen der Charakter von Rechtssubjekten ausdrücklich zuerkannt, andererseits kommt bereits das Eigentumsrecht in seiner allgemeinsten Form, nämlich als das Interessenrecht der sozial verbundenen Menschen, zum Ausdruck. Der in Rede stehende oberste Rechtsbegriff treibt aber auch unmittelbar zur Fixierung eines obersten Rechtsgrundsatzes fort, der also lautet: Innerhalb eines menschlichen Gemeinschaftslebens hat jeder einzelne die Interessensphäre des Nebenmenschen zu respektieren.

β. Je in dem Masse nun, als sich die ethisch-soziale Begriffsbildung vertieft, leitet das menschliche Vernunftbewusstsein, dessen immanente Logik stets und überall die gleiche ist, aus diesem obersten Rechtsbegriff und Rechtsgrundsatz eine Reihe bestimmterer Begriffe und Grundsätze ab. So wird zur begrifflichen Klarheit herausgearbeitet, wer und was unter einem Rechtssubjekt zu verstehen sei, ferner, was das Eigentumsrecht in seinem Wesen und Umfang bedeute und bedeuten könne. Hieraus ergibt sich naturgemäss eine ausserordentliche Mannigfaltigkeit der Begriffe und Grundsätze, die um so gleichartiger sein werden, je gleichartiger sich die ethisch-sozialen Werturteile gestalten. So stimmen z. B. sämtliche Rechtsordnungen darin überein, dass der Mensch, als vollwertiges Glied eines Gemeinschaftslebens, ein Recht auf Leben und Gesundheit, Ehre und guten Namen, Hab und Gut, Weib und Kind habe, und bezeichnen infolgedessen Mord, Körperverletzung, Verleumdung, Diebstahl, Raub und Betrug, Ehebruch, Unzucht als rechtswidrige Handlungen. Es ist aber wohl zu beachten, dass ein richtiger Rechts-

[1]) Vgl. Cathrein, a. a. O., S. 28, 30. — [2]) Ich stimme mit Cathrein (S. 164) in der Überzeugung durchaus überein, dass der Rechtsbegriff des *„Suum cuique"* einen positiven Inhalt hat; jedoch möchte ich nicht von einem „apriorischen" Rechtssatz sprechen.

begriff und ein verpflichtender Rechtsgrundsatz immer nur dann entstehen können, wenn auch die einzelnen Reflexionen über den Menschen als Rechtssubjekt und die Mannigfaltigkeit der zu erstrebenden Rechtsobjekte objektiv richtig sind. Eine jede sachlich unrichtige ethisch-soziale Begriffsbildung in Bezug auf die körperliche und geistige Wesensausstattung des Menschen, die Güter und Produkte der materiellen Welt wie des geistigen Lebens hat eine falsche Rechtsvorstellung im Gefolge. Infolgedessen kann es durchaus nicht befremden, dass wir innerhalb einer kulturgeschichtlichen und ethnologischen Vergleichung vielen Scheinrechtsbegriffen begegnen. Um nur ein Beispiel anzuführen: Die Griechische und Römische Jurisprudenz hielt Jahrhunderte hindurch an der Sklaverei als einer rechtlichen Institution fest, während diese nach moderner Rechtsauffassung unbedingt verworfen wird. Geht es nun an, die Griechische und Römische Rechtsauffassung als sachlich richtiges Recht zu bezeichnen? Vielfach ist man dieser Meinung. Allein sie lässt sich nicht aufrecht erhalten. Denn die Sklaverei als „rechtliche" Institution hat zur Voraussetzung den Irrtum, nicht alle Menschen seien befähigt oder in der Lage, ein volles Persönlichkeitsleben zu entfalten. Der oberste Gattungsbegriff des Rechtes kommt infolge dieser falschen ethischen Reflexion nur bestimmten Klassen von Menschen zu gute, während er auf andere keine sachgemässe Anwendung findet. — Allein die grosse Verschiedenheit der ethisch-sozialen Lebensgestaltung und Lebensauffassung sowie die psycho-physischen Besonderheiten innerhalb der menschlichen Wesensentfaltung machen es auch begreiflich, warum wir bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten Rechtsvorstellungen begegnen, die inhaltlich ausserordentlich von einander verschieden sind, aber doch jeweils richtiges Recht darstellen. So stossen wir bei den einzelnen Völkern auf die verschiedensten Auffassungen und Verordnungen innerhalb der Straf- wie Zivilrechtsordnung. Vergleichen wir z. B. unser Strafrecht mit dem Indischen, wie es uns jüngst die wertvollen Arbeiten von Jolly und Kohler in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft[1]) zur Kenntnis gebracht haben, so werden wir zunächst wohl einer ganzen Reihe gleichartiger Auffassungen und Bestimmungen, z. B. hinsichtlich der Verbal- und Realinjurien, Gewalttaten (Mord, Totschlag, Abtreibung, Verletzung usw.), des Diebstahls, der Unzuchtsdelikte, Urkundenfälschung, des Not-

[1]) 16. Bd. 1903. S. 108—178, 179—202.

stands und der Notwehr, der Beihilfe und Mittäterschaft begegnen, sodann aber den mannigfachsten Verschiedenheiten im einzelnen. So kennt z. B. unser Strafrecht nur eine Form der Todesstrafe: § 13 der St.-P.-O. lautet: „Die Todesstrafe ist durch Enthauptung zu vollstrecken." Das Indische Strafrecht kennt jedoch eine ganze Menge solcher Formen: Enthauptung, Zerreissen durch Stiere, Pfählung, Spiessung, Feuer- und Wassertod u. a. m. Unzucht mit einer Unverheirateten oder Witwe wird nach unserer Strafprozessordnung nicht bestraft, jedoch nach der Indischen. Diebstahl kann bei uns nie mit dem Tode bestraft werden, jedoch bei den Hindus. Prügelstrafe und Verstümmelung kennt unser Strafgesetz nicht, im Indischen spielen diese Strafformen eine grosse Rolle. Der geschlechtliche Verkehr eines Mannes niederer Kaste mit einer den höheren Gesellschaftsklassen angehörigen Frau wird bei den Indern beiderseits strenge bestraft, bei uns nicht. Gefängnisstrafe ist bei jenen äusserst selten, nach unserer Strafprozessordnung gehört sie neben der Todes- und Geldstrafe zu den sog. Hauptformen der Bestrafung. — Bezüglich des Zivilrechts ist es nicht anders. Vergleichen wir unser kompliziertes Zivilrecht etwa mit den Anschauungen, die sich bei den Naturvölkern hinsichtlich der rechtlichen Regelung ihrer sozial-wirtschaftlichen Verhältnisse finden, so lässt sich eine Übereinstimmung in Bezug auf gewisse höchste Gesichtspunkte, unter denen Eigentum, Handel, Verkehr, Ehe, Familie zu rechtlichen Regeln werden, durchaus nicht verkennen, andererseits jedoch tritt die grösste Verschiedenheit der Rechtsauffassung im einzelnen zu Tage. Zoll-, Steuer-, Stempelgesetze, Sprengstoffgesetze, Gesetze das Erfinder- und Urheberrecht betreffend, Krankenversicherungsgesetze, Unfallversicherungs-, Alters-, Invaliditäts-, Nahrungsmittel-, Versicherungs-, Musterschutz-, Aktien-, Patentgesetze usw. haben eben nur einen Sinn in unserer bürgerlichen Rechtsordnung, gänzlich überflüssig sind sie etwa bei den Negern im Innern Afrikas[1]) oder den Eskimos, die durchaus nicht ohne alles „bürgerliche" Recht leben, jedoch in Anbetracht ihrer primitiven sozial-wirtschaftlichen Lebensgestaltung einen so komplizierten Rechtsapparat nicht nötig haben. Unsere bürgerliche Rechtsordnung beruht jedoch ebenso auf natürlichen Grundlagen, wie das relativ einfache „Zivilrecht" der Naturvölker. Wenn sich bei diesen die merkwürdigsten Auffassungen hinsichtlich des ehelichen und Familienlebens

[1]) Vgl. „Das Recht in Afrika", in „Ausland". Jahrg. 1890, S. 401.

finden, so lassen sich diese nicht so ohne weiteres als Rechtsirrtümer bezeichnen; den Naturvölkern sind eben vielfach ganz andere Formen des ehelichen und Familienlebens „natürlich" als uns. Dass es trotzdem auch in diesem Punkte alle Menschen allgemein verpflichtende Normen gibt, soll damit nicht bestritten werden.

In dem vorstehenden dürfte wohl die Antwort auf Bergbohms Frage nach der Absolutheit und Konstanz gewisser Rechtsbegriffe und Rechtsgrundsätze enthalten sein. Es gibt einen obersten Gattungsbegriff des Rechtes, dem wir tatsächlich überall und zu allen Zeiten begegnen, und dieser ist das „*Suum cuique*" der Römischen Jurisprudenz. Zu diesem obersten Gattungsbegriff verhalten sich die einzelnen rechtlichen Regelungen wiederum als Gattungen und Arten. Diese können inhaltlich noch so von einander verschieden sein (je nachdem eben die Gestaltungen und Auffassungen des ethisch-sozialen Lebens von einander abweichen): so weit, unter der Voraussetzung richtiger Werturteile über die wesentlichen Anlagen und Aufgaben des menschlichen Persönlichkeits- und Gemeinschaftslebens, der oberste Gattungsbegriff des Rechtes in ihnen sich verwirklicht, sind sie rechtliche Regelungen.

Damit nehmen wir Abschied von Bergbohm, dem wir bei aller Hochschätzung seines juristischen Wissens nicht das Verdienst zusprechen können, das ihm jüngst Matzat[1]) zuerkannt hat, nämlich sämtliche Naturrechtstheorien gründlich beseitigt zu haben. Ein anderer Rechtsphilosoph, E. A. Schröder, hatte kurz nach dem Erscheinen des Bergbohmschen Werkes den Mut, die Worte auszusprechen:

„Das Dasein sowohl als auch der Inhalt des echten Rechtes ist auf jeder Entwicklungsstufe und in jeder Gesellschaftsform ein gegebenes, unverrückbares. Der Mensch hat auf dieses Recht, das *δίκαιον*, keinen Einfluss. Der Mensch vermag Gesetze zu schaffen, ja er kann sich, ob sie gerecht oder ungerecht sind, an sie gewöhnen. Das echte Recht ist eines in sich, durch sich; es ist um seiner selbst willen, es muss so sein, wie es ist, kann nicht anders sein, und wäre es anders, so würde es Unrecht sein . . . Das Recht ist der vollkommene Ausdruck der ideellen Wahrheit aller menschlichen Lebensverhältnisse. und Beziehungen, das Unrecht der der Lüge. So sicher es ist, dass es eine, nur eine Wahrheit gibt, so sicher gibt es nur ein echtes Recht. Nur Eines kann Wahrheit sein, nur Eines Recht." [2])

---

[1]) H. Matzat, Philosophie der Anpassung. Jena, Fischer. 1903. S. 148 —
[2]) E. A. Schröder, Das Recht in der geschlechtlichen Ordnung. Berlin, Felber. 1893. S. 11.

B. Stammlers Stellung zur Naturrechtstheorie.

Um die Stellung zu kennzeichnen, welche Stammler zum Naturrecht einnimmt, müssen wir zunächst auf seine bereits oben zur Sprache gebrachte Lehre vom richtigen Recht zurückgreifen, sodann haben wir den Nachweis zu erbringen, dass der Begriff des richtigen Rechtes bei Stammler identisch ist mit seinem Naturrechtsbegriff, und endlich ist es unsere Aufgabe, *in concreto* zu zeigen, wie er allüberall das Naturrecht als richtendes Mass des positiven zur Anwendung gebracht wissen will.

1. Das richtige Recht ist nach Stammler die Form des gesetzten, geschichtlich gewordenen Rechtes. Letzteres ist der Inhalt des ersteren. Dass diese ganze Formentheorie einen logischen Widerspruch in sich enthält, glauben wir oben hinreichend dargetan zu haben. Sie beruht auf der Fiktion, die Form irgend eines Gegenstandes der Erfahrung könne gesondert für sich, ohne den Inhalt betrachtet werden. Der Begriff des richtigen Rechtes hat nur dann einen Sinn, wenn er einen von dem gesetzten verschiedenen, eigenen Inhalt aufzuweisen vermag. Sonst ist er nichts als eine optische Täuschung. Wäre sich Stammler konsequent geblieben, so hätte er die soziale Erfahrung als den Inhalt des richtigen Rechtes nicht preisgeben dürfen. Dann würde aber auch seine Stellung zur Naturrechtstheorie nicht an jener gedanklichen Disharmonie kranken, die sie infolge des erstmaligen verhängnisvollen Zugeständnisses an den rechtsphilosophischen Empirismus allerwegs erkennen lässt.

2. Gegen die sprachliche Ausdrucksweise „Naturrecht“ hat Stammler nicht das Geringste einzuwenden, sofern dieselbe nur einen richtigen Begriff zur gedanklichen Voraussetzung hat.[1]) Unter „Naturrecht“ versteht er ein Recht, das in seinem Inhalte der Natur entspricht. Aber gerade auf eine richtige Bestimmung dieses letzteren Begriffs kommt nach seiner Anschauung alles an. Man darf sich darunter nicht etwa die „Natur“ des Menschen vorstellen (was der Fehler der Naturrechtstheorie bei Grotius, Hobbes, Pusendorf sei), sondern einzig und allein die Natur des Rechtes.[2])

Das Heranziehen der Natur des Menschen, so führt Stammler im einzelnen aus, sei bei der Bearbeitung der naturrechtlichen Aufgaben methodisch ungeeignet gewesen. Es sei nicht erweislich, dass dem Menschen bestimmte Eigenschaften für das Zusammenleben mit

[1]) L. v. r. R., S. 93 ff. — [2]) L. v. r. R., S. 98.

seiner Gattung und gewisse Triebfedern für sein Verhalten in solchem Zustande *a priori* zukämen. Alle Beobachtungen, die man hier machen könne, seien bedingt und nur von vergleichsweiser Allgemeinheit. Und die Art der Zwecksetzung vermöge in ihrem wirklichen Geschehen als ein allgemein gültiges Triebleben nicht bestimmt zu werden; durch solches erlange man einen einheitlichen, unbedingten Grundgedanken für den richtigen Inhalt von sozialem Wollen durchaus nicht. Das ergebe sich auch aus der Besinnung darauf, dass wir es ja mit einer Gesetzmässigkeit der sozialen Regelung und im besonderen der rechtlichen Ordnung zu tun hätten. Das sei aber etwas ganz anderes als eine Summe von angeblich selbständigen Sätzen, die für und gegen den einzelnen als einzelnen gälten. Es sei von dem gesellschaftlichen Zusammenwirken auszugehen als einem Gegenstande eigener Art und besonderer Erforschung und in diesem kritisch das immanente Gesetz zu entdecken. Aber es gebe keine angeborenen Rechte des einzelnen, die er für sich mitbrächte, welche mit der natürlichen Existenz des Menschen eben aus seiner Natur her ihm schon zu eigen wären; die er bei seinem Eintritte in das Recht, wie eine Art von Gütergemeinschaft, einwürfe, als ein unveräusserliches Gut, unveräusserlich und unzerbrechlich wie die Sterne.[1])

Wir stimmen nun mit Stammler durchaus überein, wenn er lehrt, der Rechtsbegriff könne nicht aus der Betrachtung der natürlichen Wesensausstattung des einzelnen Menschen als solchen gewonnen werden, sondern nur aus der Idee des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie es sich als etwas tatsächlich Gegebenes der Beobachtung darbietet. Es ist eben gar nicht möglich, den Menschen als einzelpersönlich, herausgerissen aus dem Zusammenhang des sozialen Lebens, sich vorzustellen. Allein für gänzlich verfehlt halten wir seine Lehre: Der Naturrechtsbegriff sei eines jeden positiven Inhaltes bar. Die Rechtsphilosophie Stammlers enthält einen Naturrechtsbegriff. Es ist dies jener Rechtsbegriff, den er aus der Idee des gesellschaftlichen Zusammenwirkens, also aus der sozialen (nicht rechtlichen) Erfahrung gewinnt. Er bedeutet das methodische Abwägen von Einzelzwecken nach einem Endzweck der Gemeinschaft oder, in der schöneren Sprache v. Hertlings:

„Die Norm für diejenige Einschränkung der Freiheit jedes einzelnen, durch welche die Erfüllung menschheitlicher Zwecke von seiten der übrigen ermöglicht wird.“[2])

[1]) L. v. r. R., S. 98. — [2]) v. Hertling, Kleine Schriften. Freiburg, Herder. 1897. S. 177.

Da dieser Begriff identisch ist mit dem des richtigen Rechtes, ist der letztere identisch mit dem Begriff des Naturrechts. Aus diesem Naturrechtsbegriff leitet Stammler die Grundsätze des Achtens wie des Teilnehmens ab. Die ersteren lauten:

a. „Es darf nicht der Inhalt eines Wollens der Willkür des andern anheimfallen." b. „Jede rechtliche Anforderung darf nur in dem Sinne bestehen, dass der Verpflichtete sich noch der Nächste sein kann." [1])

Die letzteren:

a. „Es darf nicht ein rechtlich Verbundener nach Willkür von der Gemeinschaft ausgeschlossen sein." b. „Jede rechtlich verliehene Verfügungsmacht darf nur in dem Sinne ausschliessend sein, dass der Ausgeschlossene sich noch der Nächste sein kann." [2])

Haben nun diese Grundsätze, sowie der Begriff, aus dem sie sich erheben, wirklich keinen positiven Inhalt? Sind sie etwa rein formal, so dass sie ihren Inhalt erst aus der positiven Rechtsordnung zu entnehmen hätten? Eine derartige Behauptung lässt sich, wie wir dies oben des eingehenden dargetan haben, nicht aufrecht erhalten. Der Naturrechtsbegriff Stammlers sowie die aus ihm unmittelbar abzuleitenden Grundsätze enthalten einen aus dem Erfahrungsbereich des sozialen Lebens gewonnenen positiven Inhalt, der, wie sich leicht erkennen lässt, mit dem „*Suum cuique*" der Römischen Rechtsphilosophie übereinstimmt. Stammler hat auch gegen das „*Suum cuique*" als das „feste Attribut" der *iustitia* nicht das Geringste einzuwenden. [3]) Nur bekämpft er Cathrein, der lehre, dieser oberste Rechtsbegriff habe schon einen positiven Inhalt. Cathreins Lehre geht in der Tat dahin; allein sie kann in keiner Weise erfolgreich angefochten werden.

3. Dass Stammler seine Lehre von dem rein formalen Charakter des Naturrechtsbegriffs nicht aufrecht erhalten kann, ergibt sich zur Evidenz aus seinem Bestreben, das Naturrechtrichtiges Recht allüberall zum richtenden Mass der positiven Rechtsordnung zu machen. [4]) Diese weise in zahlreichen Fällen über sich selbst hinaus und lasse einer selbständigen, aus der Einsicht in die Idee des richtigen Rechtes zu gewinnenden Rechtsvollziehung den

---

[1]) L. v. r. R., S. 208. — [2]) L. v. r. R., S. 211. — [3]) L. v. r. R., S. 13, 116. — [4]) Neuerdings vertritt auch Heimberger (Der Begriff der Gerechtigkeit im Strafrecht. Leipzig, Deichert. 1903) die Stammlersche Anschauung von dem rein formalen Charakter dieses obersten Rechtsbegriffs. Er unterscheidet das juristische Recht scharf von dem philosophischen. S. 8.

weitesten Spielraum.[1]) So z. B., wo das sogenannte Begnadigungsrecht in Frage komme. In allen Fällen der Begnadigung handelt es sich nach Stammler um einen besonderen Akt eines dazu Berechtigten:

„Der Akt kann sich in den Formen der Gesetzgebung vollziehen, z. B. als Amnestiegesetz; gewöhnlich kommt er aber als einzeln wirkende Handlung vor, sei es des auf sein Recht verzichtenden Rechtsangehörigen oder eines öffentlich-rechtlichen Organs." „Der Gnadenakt führt stets eine Begünstigung für eine bestimmte Person mit sich, welche sonst gewisse, ihr unerfreuliche Rechtsfolgen auf sich nehmen müsste. Dabei haben allerdings andere Menschen infolge jener gnädigen Zuwendung Nachteil: So der auf sein gesetzliches Recht aus Gnade freiwillig Verzichtende; oder der Gegner bei der einem anderen durch den Prätor erteilten Restitution; oder die Gesamtheit im Falle der Begnadigung eines Schuldigen. Aber der Gedanke der Gnade richtet sich zunächst immer auf das Erlassen von drückenden gesetzlichen Folgen."[2])

Es ist nun wohl zu beachten, dass alle Begnadigungsakte unter dem Gesichtspunkte ihrer inneren sachlichen Berechtigung zu prüfen sind. Soweit sie nichts als der blosse Ausfluss subjektiver Laune und persönlicher Willkür sind oder aus blossem Wohlwollen, aus Erwägungen der Staatsklugheit und Politik hervorgehen, sind sie objektiv unbegründet und nicht das, was sie wirklich sein sollen: eine Berichtigung von gesetztem Recht nach der Idee des richtigen Rechtes und seinen Grundsätzen.[3]) Wir stimmen Stammler vollständig zu, wenn er innerhalb seiner höchst lehrreichen und wirklich geistvollen Darstellung des innersten Wesens des Begnadigungsrechtes und seiner verschiedenen Formen dem Rechte, das mit uns geboren[4]) ist, seine gute Stelle anzuweisen gesonnen ist. Seine sämtlichen Ausführungen bedeuten nichts anderes als die grundsätzliche Anerkennung des Naturrechts, wie es oben bestimmt worden ist: Methodisches Abwägen von Einzelzwecken nach einem Endzweck der Gemeinschaft; dieses „richtige Recht", das nach unserer Auffassung eben einen sehr bestimmten gedanklichen Inhalt hat, wird z. B. sofort wirksam, wenn es sich darum handelt, eine Strafe, die in seinem Sinne früher verhängt worden, jetzt in Anbetracht der persönlichen Wandlung des Delin-

[1]) In seiner Schrift: „Die Bedeutung des Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur" (Halle, Niemeyer) spricht St. den gleichen Gedanken folgendermassen aus: „Das neue B. G.-B. verweist in ungezählten Fällen den Richter darauf, er solle selber suchen und finden, was in einer rechtlichen Streitsache nach der besonderen Gelegenheit gerade dieses Falles das Richtige, was das Gerechte sei." S. 27. — [2]) L. v. r. R., S. 122—124. — [3]) L. v. r. R., S. 124, 125. — [4]) L. v. r. R., S. 137.

quenten, des Wechsels in politischen Verhältnissen usw. zu erlassen.[1]) Denn die Strafe hätte nach dem gleichen „richtigen Recht" jetzt keinen Sinn mehr, weder für den Delinquenten noch für die Gemeinschaft, da sie ja nichts anderes sein kann, als die Berichtigung eines Rechtsbruches. Ist diese tatsächlich erfolgt, so hat die Fortdauer der Strafe keinen Zweck mehr. Wäre jedoch jeweils nur nach dem positiven Rechte zu entscheiden, so könnte von einem Straferlass im Sinne der Begnadigung niemals die Rede sein.[2])

Dass das gesetzte Recht sehr häufig veranlasst ist, über sich selbst hinauszuweisen, geht nach Stammler weiterhin aus den zahlreichen Fällen richterlicher Entscheidungen hervor, in denen ein natürliches Rechtsgefühl,[3]) das Rechtsempfinden der Volksseelen,[4]) die in einer Rechtsgemeinschaft herrschenden Anschauungen,[5]) die Klassenmoral,[6]) das freie Ermessen oder der Takt des Richters[7]) angerufen werden. Soweit derartige Redeweisen und Wendungen einen Sinn haben sollen, müssen sie als der Versuch, eine Entscheidung nach den Grundsätzen des richtigen Rechtes, d. h. des Naturrechts, herbeizuführen, betrachtet werden. Wenn z. B. nach B. G.-B. § 544 der Mieter sofort ausziehen darf, wenn die Benutzung der Mietwohnung mit einer erheblichen Gefährdung der Gesundheit verbunden ist, oder nach § 618 bei Dienstverträgen die Ausführung der Dienste für den Arbeiter so einzurichten ist, dass der Verpflichtete gegen Gefahr für Leben und Gesundheit tunlichst geschützt ist, kann der Richter im Falle, dass es zu einer zivilrechtlichen Klage gekommen ist, die Entscheidung über die gesunde Beschaffenheit der fraglichen Räume nach den Ansichten treffen, welche in der Bevölkerungsklasse der Streitteile oder eines von ihnen überwiegend oder einstimmig gelten? Nach Stammler offenbar nicht. Denn eine solche Entscheidung, die nichts anderes bedeuten würde, als eine einfache Bezugnahme auf dasjenige, was man als konkrete Anwendung des richtigen Rechtes irgendwie angenommen hat, würde nicht der Grundidee des letzteren entsprechen, nach dem allein die Entscheidung zu treffen ist, und das nicht so leichthin als gegeben vorausgesetzt werden darf.[8])

In all den Fällen ferner, in denen die positive Rechtsordnung offensichtlich auf Mittel sinnt, um einen richtigen Rechtsinhalt zu erwerben und zu besitzen, tritt das eigene Unvermögen derselben zu

[1]) L. v. r. R., S. 139. — [2]) Ebd., S. 454. — [3]) Ebd., S. 146. — [4]) Ebd., S. 149. — [5]) Ebd., S. 154. — [6]) Ebd., S. 156. — [7]) Ebd., S. 167. — [8]) Ebd., S. 159, 160.

tage, aus sich allein alles entscheiden zu können. So will sie in bestimmten Fällen zwischen gerechtem und gelindem[1]), zwischen wirklichem und förmlichem[2]) Recht unterschieden wissen.

Das gerechte Recht[3]) ist eine rechtliche Satzung, die in festem Wollen bestrebt ist, das in kommenden Streitfällen Richtige im voraus im allgemeinen zu bestimmen. Unter einem gelinden Rechte[4]) jedoch hat man die von der positiven Rechtsordnung den Streitteilen, dem Berater, dem Urteiler ausdrücklich zugesprochene Ermächtigung zu verstehen, in einem einzelnen Falle, der der rechtlichen Erwägung sich stellt, das Richtige selbst zu finden. Es fordert, von einer jetzt aufgeworfenen Streitfrage ohne Aufhören bis zu dem grundsätzlichen Ziele der rechtlichen Ordnung überhaupt fortzugehen und von hier in ununterbrochenem Zusammenhang die Entscheidung herzuleiten. Das gelinde Recht ist nichts anderes als die grundsätzliche Anerkennung des richtigen Rechtes von seiten des gesetzten. Es wird, wie Stammler dies eingehend nachweist, hauptsächlich bei den gesetzlichen Formvorschriften für Rechtsverhältnisse (z. B. bei Testamenten, Schuldverhältnissen) zur Anwendung zu bringen sein.[5])

Der Gegensatz zwischen dem wirklichen und dem förmlichen Rechte[6]) besteht darin, dass die Gesetzgebung zuweilen für den Bestand oder das Ausführen eines gewissen Rechtsverhältnisses bestimmte Voraussetzungen in allgemeinem Satze aufstellt, so dass ein von dem gesetzten Rechte zuerkannter Anspruch nun doch wieder nicht zur Geltung und Verwirklichung gebracht zu werden vermag. Sowohl bei dem öffentlichen Glauben des Grundbuches und amtlich geführter Register wie insbesondere bei der Verjährung und dem Prozesse, der gerichtlichen Durchsetzung gegebener Rechte tritt dieser eigenartige Gegensatz zu tage. Er bedeutet nichts anderes als die Einsicht des positiven Rechtes in seine eigene Unvollkommenheit und Bedingtheit, sowie das ausdrückliche Verlangen nach sachlich richtigem Recht.

In gesteigertem Masse tritt dieser Wunsch des positiven Rechtes zu tage, wenn es sich im einzelnen Fall als bewusst unrichtig selbst bekennt, aber unvermögend ist, richtiges Recht zu finden. (So bei der Bildung der Haussklaverei in den Deutschen Schutzgebieten, der privaten Unzucht und dem Bordellunwesen, der grausamen Abschreckung im Kriege, dem Hazardspiel.)[7])

---

[1]) L. v. r. R., S. 252. — [2]) Ebd., S. 262. — [3]) Ebd., S. 252. — [4]) Ebd., — [5]) Ebd., S. 259. — [6]) Ebd., S. 262. — [7]) Ebd., S. 268.

In zahlreichen Fällen endlich bedeutet das absichtliche Schweigen[1]) des positiven Rechtes nichts anderes als ein Mittel, seinen Inhalt nach dem Begriff und den Grundsätzen des richtigen Rechtes auch richtig zu gestalten. In den §§ 364, 866, 278, 831 des B. G.-B. entscheidet die Gesetzgebung aus einer bestimmten Lehre gewisse Einzelfragen (z. B. hinsichtlich der Erfüllung von Leistungen § 364, des Besitzschutzes bei gemeinsamem Besitz einer Sache § 866[2]) in besonderer Festsetzung, den Ausbau der Lehre aber und die Erledigung sonstiger Zweifel überlässt sie dem einzelnen Richter. Dieser ist aber genötigt, hierbei über ein bloss technisches Verfahren hinauszugehen und die Norm für eine endgültig richterliche Entscheidung im Grundgedanken des richtigen Rechtes zu suchen. Denn das gesetzte Recht ist unvermögend, in seiner konkreten Eigenart in unbedingter Weise die Allheit der nur denkbaren Rechtsfragen zu umfassen.[3])

Damit hat Stammler die von Bergbohm so kühn behauptete absolute logische Geschlossenheit der positiven Rechtsordnung ausdrücklich in Abrede gestellt und bedenkenlos die tatsächliche Lückenhaftigkeit derselben anerkannt. Nichts kann für den Juristen von grösserem praktischen Interesse sein, als diese Überzeugung Stammlers auf ihre innere Wahrheit gerade an der „Praxis des richtigen Rechtes", welche das dritte Buch der „Lehre von dem richtigen Recht" enthält, zu prüfen. Der ausgezeichnete Rechtsgelehrte gibt hierin in grosser Ausführlichkeit die konkrete und erschöpfende Illustration zu seiner Lehre, das richtige Recht sei das allgemein gültige Rechtsmass des positiven, geschichtlich gewordenen und werdenden. In tausend Einzelfällen deckt er die tatsächliche Bedingtheit und Beschränktheit des positiven Rechtes auf und tut überzeugend dar, wie notwendig es ist, Begriff und Grundsätze des richtigen Rechtes anzurufen, um als Richter nicht entweder rat- und tatlos dazustehen, oder offenbarer Ungerechtigkeit zum Opfer zu fallen. Müssen wir es uns auch versagen, Stammler noch weiterhin in all seinen Einzelausführungen zu folgen, sondern dies auf das Angelegentlichste den Juristen empfehlen, so glauben wir doch, wenigstens noch einige besonders charakteristische Hauptmomente

---

[1]) L. v. r. R., S. 271. — [2]) § 866 des B. G.-B. lautet: „Besitzen mehrere eine Sache gemeinschaftlich, so findet in ihrem Verhältnisse zu einander ein Besitzschutz insoweit nicht statt, als es sich um die Grenzen des den einzelnen zustehenden Gebrauches handelt." — [3]) L. v. r. R., S. 273.

aus der Praxis des richtigen Rechtes hervorheben zu sollen, woraus von neuem erhellen soll, wie wenig letzteres als ein rein formaler Begriff bestimmt zu werden vermag.

Innerhalb eines richtigen Ausführens von Rechtsverhältnissen der verschiedensten Natur ist von besonderer Wichtigkeit die Ausübung der sog. Ausschliessungsrechte.[1]) Stammler weist hier auf den interessanten Rechtsfall hin, der sich zur Zeit Friedrichs des Grossen zugetragen hat. Der Nachbar eines Müllers hatte auf dem Gute, das oberhalb der Mühle gelegen war, Fischteiche so angelegt und aus dem Mühlbache bewässert, dass die Mühle nun nicht mehr das nötige Wasser zum ordentlichen Betrieb regelmässig erhalten konnte. Der Müller strengte gegen den Nachbarn zivilrechtliche Klage an, die den Erfolg hatte, dass letzterer durch alle Instanzen hindurch Recht erhielt. Das Kammergericht entschied:

„Es konnte dem Beklagten die Retablierung des Teiches nicht verwehrt werden; er konnte sich auch zur Bewässerung desselben des Wassers aus dem Bache bedienen. Denn insofern es durch seinen Grund und Boden läuft, gehört es ihm eigentümlich zu, und derjenige tut dem anderen kein Unrecht, welcher sich des ihm zustehenden Rechtes bedient.“ [2])

Allein anders der alte Fritz. Er kassierte das Urteil des Kammergerichts, setzte die Räte, die es gefällt, ab und schickte sie ein Jahr lang auf die Festung. Dem Müller Arnold wurde seine Mühle wieder eingeräumt und der ihm erwachsene Schaden aus dem Privatvermögen jener Richter ersetzt; die schädigenden Teiche wurden zerstört.[3])

Wer hatte nun Recht? König oder Kammergericht? Es lässt sich nicht so ohne weiteres sagen: Der König, der, wie man annehmen wird, nach gesundem Menschenverstand und natürlichem Gerechtigkeitsgefühl geurteilt. Auch der beklagte Nachbar hatte sich ausdrücklich auf den gesunden Menschenverstand berufen. Und die Richter hatten ihm Recht gegeben. Allein das Fehlerhafte ihrer Entscheidung lag in der blossen Bezugnahme auf die technisch geformten und technisch festgelegten Bestimmungen des Ausübungsrechts-Paragraphen. Der Streitfall hätte nach dem Grundgedanken des richtigen Rechtes entschieden werden müssen, nicht nach der blossen Technik des damaligen Rechtes.[4]) Es hätte der Grundsatz des Teilnehmers: Jede rechtlich verliehene Verfügungsmacht darf nur in dem Sinne ausschliessend sein, dass der Ausgeschlossene sich noch der Nächste sein kann, zur Anwendung kommen müssen.[5]) In dem Streite

[1]) L. v. r. R., S. 316. — [2]) Ebd., S. 316. — [3]) Ebd., S. 317, 318. — [4]) L. v. r. R., S. 320. — [5]) Ebd., S. 211.

des Müllers hätte den letzteren durch das Anlegen der Teiche ausschliesslich aller Nachteil treffen müssen. Hätte jedoch umgekehrt der oben gelegene Eigentümer jene Einrichtung kurzer Hand unterlassen sollen, so würde dieser einseitig allen Schaden haben erleiden müssen. Aber es hätte das Prinzip zur Anwendung kommen müssen: Es darf der Berechtigte so verfügen, dass er seinen Gegenstand ausnützt und er nicht durch dessen Liegenlassen allein geschädigt wird; aber er soll seine Einwirkung nur in der Art und Stärke vornehmen, dass der dem andern Teile dadurch notwendig erwachsende Nachteil im rechten Verhältnis zu dem Schaden steht, den der Verfügende durch die Ausübung seines Rechtes vermeidet. Das rechte Verhältnis ist aus dem Dulden seitens des Ausgeschlossenen und aus dem Unterlassen einer Verfügung durch den Berechtigten zu entnehmen. Die Ausrechnung des hierdurch für beide Teile entstehenden Schadens hat nach dem tatsächlich ermittelten Tauschwerte zu geschehen. Und dieser so ermittelte Gesamtschaden muss nun nach Verhältnis des von jeder Seite eingeschlossenen Gutes geteilt werden. [1])

Dieses methodische Verfahren nach dem Begriff und den Grundsätzen des richtigen Rechtes macht es nach Stammler allein möglich, dem Ausführen von Ausschliessungsrechten eine sichere Grenze zu ziehen, jenseits deren es aufhört, innerlich berechtigt zu sein. Wollte man die technisch geformten Normen des positiven Rechtes (Zivilrechtes) allein in Anwendung bringen, so wäre es, wie der obige Streitfall des Müllers Arnold unzweifelhaft beweist, schlechterdings unmöglich, eine gerechte Entscheidung herbeizuführen. Stammler behauptet, auch nach dem neuen Bürgerlichen Gesetzbuch könnte, wenn bloss seine technisch geformten Normen in Betracht gezogen würden, die Ausübung der von ihm verliehenen Ausschliessungsrechte (§ 226. „Die Ausübung eines Rechtes ist unzulässig, wenn sie nur den Zweck haben kann, einem anderen Schaden zuzufügen") nicht als ein sachlich richtiges Vorgehen betrachtet werden. Es kenne ausser dem schon sehr bedenklichen § 226 (Chikaneparagraph) nur einzelne positive Einschränkungen in technisch geformten Anordnungen. In allen übrigen Möglichkeiten erlaube es sogar eine rücksichtslose Betätigung ausschliessender Rechte und eine bloss subjektiv gültige Ausnützung. [2])

Dass diese scharfe Kritik Stammlers an dem Bürgerlichen Gesetzbuch (besonders an § 226) sachlich berechtigt ist, geht neuerdings

[1]) L. v. r. R., S. 320, 321, 322. — [2]) Ebd., S. 329.

aus der interessanten Studie von Stanislaus Pineles „Beiträge zum Römischen und heutigen Wasserrecht“[1]) hervor. Pineles weist auf die bereits von Dernburg scharf kritisierte denkwürdige Entscheidung des Reichsgerichts vom 3. Oktober 1884 hin, die tatsächlich ganz im Geiste der technisch festgelegten Normen unseres gegenwärtigen Zivilrechtes gegeben wurde und sich um kein Haar von jener des Kammergerichts unter Friedrich dem Grossen unterscheidet.[2])

Wie bei der Ausübung von Ausschliessungsrechten das gesetzte Recht, wenn anders es eine sachlich richtige Entscheidung treffen will, über seinen eisernen Inhalt hinauszuweisen und Idee und Grundsätze des richtigen Rechtes anzurufen veranlasst ist, so ist dies in gleichem Masse allüberall der Fall, wo es sich um ein Vermeiden des Missbrauches bei Familienrechten (ehelichen und elterlichen Rechten) handelt,[3]) ferner wo sich in den einzelnen Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches die Bezugnahme auf das „Tunliche“ eines Vorgehens findet (B. G.-B. §§ 1673, 1690, 1826, 1827, 1996, 2216 usw.),[4]) wo eine Bestimmung nach „billigem Ermessen“ getroffen werden soll (§§ 1024, 1060),[5]) wo die Grenzen der Vertragsfreiheit in Frage kommen[6]) (§§ 795, 3; 2171, 2263), wo es sich um Rechtsgeschäfte gegen ein gesetzliches Verbot (§§ 134, 138), gegen die guten Sitten handelt[7]), wo die Auslegung von Rechtsgeschäften (§ 157) Schwierigkeiten bereitet[8]) oder der „wirkliche Wille“ des Rechtssubjektes nicht offenkundig zu tage tritt (§ 133 des B. G.-B.)[9]), wo eine „verständige Würdigung des Falles“ von seiten des B. G.-B. (§ 119) als entscheidend betrachtet wird.[10])

Aus der Art und Weise, wie Stammler in all diesen und zahlreichen anderen Einzelfällen Begriffe und Grundsätze des „richtigen Rechtes“ zur Anwendung zu bringen versucht, geht zur Genüge hervor, dass letzteres nicht etwa bloss ein „besonders geartetes gesetztes Recht“ ist[11]), sondern ein Ideal des Geisteslebens bedeutet, das in Wahrheit Anspruch auf „Selbstherrlichkeit“ und „Unverletzlichkeit“[12]) zu erheben vermag. Es wäre nicht schwer, dies für alle Fälle, die Stammler ins Auge fasst, nachzuweisen. Doch

[1]) Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart. 30. Bd. III. und IV. Heft, S. 421 ff. — [2]) Ebd., S. 445. — [3]) L. v. r. R., S. 362. — — [4]) Ebd., S. 368. — [5]) Ebd., S. 373. — [6]) Ebd., S. 387. — [7]) Ebd., S. 401, 410. — [8]) Ebd., S. 497. — [9]) „Bei der Auslegung einer Willenserklärung ist der wirkliche Wille zu erforschen und nicht an dem buchstäblichen Sinne des Ausdrucks zu haften.“ L. v. r. R., S. 506. — [10]) Ebd., S. 518. — [11]) Ebd., S. 246. — [12]) Ebd., S. 21.

dies kann nicht unsere Aufgabe sein. Wir müssen uns mit den in dem vorstehenden gegebenen Darlegungen begnügen und im übrigen auf die geistvollen Ausführungen der Stammlerschen „Praxis des richtigen Rechtes“ selbst verweisen. Wir glauben hierin den geschicktesten und überzeugendsten Nachweis der tatsächlichen Wirksamkeit naturrechtlicher Begriffe und Grundsätze erblicken zu sollen, der jemals unter Bezugnahme auf die positive Rechtsordnung von seiten eines fachmännisch gebildeten Juristen geführt worden ist. Man wird nun, davon sind wir überzeugt, über kurz oder lang Stammlers „Lehre von dem richtigen Recht“ als einen bedenklichen Rückfall in die naturrechtliche Anschauungsweise längst vergangener Zeiten bezeichnen und von neuem die Forderung erheben: Eine jede Rechtsphilosophie muss im Geiste einer Philosophie des positiven Rechtes zur Durchführung gebracht werden. Stammler wird um eine Antwort an die zünftigen Juristen nicht verlegen sein. Er wird den Empiristen eingestehen, dass er an einem Naturrecht festhalte; allein dies sei eben nichts anderes als das richtige Recht im Sinne einer formalen Methode theoretischer Rechtslehre. Ob sich seine Gegner mit diesem Hinweis auf die Tragweite seiner formalen Methode zufrieden geben, oder nicht gerade hierin einen logischen Widerspruch erblicken werden? Wir fürchten, die Empiristen werden Stammler energisch beim Wort nehmen und ihn an all die Zugeständnisse erinnern, die er ihnen hinsichtlich der „Selbstherrlichkeit“ und „Unverletzlichkeit“ des positiven Rechts einerseits, der Loslösung des Rechts von der Ethik andererseits gemacht hat.

Unser Bestreben war es, in dem vorstehenden den tiefen Wahrheitsgehalt, der in der Stammlerschen Rechtsphilosophie liegt, zur Kenntnis zu bringen und so zu zeigen, wie wenig Erfolg Bergbohms Kriegszug gegen das Naturrecht hatte. Andererseits glaubten wir jedoch auch auf die ausserordentlichen Schwierigkeiten hinweisen zu sollen, die sich für die theoretische Rechtslehre Stammlers aus der wohl sehr originellen und geistvollen, aber unseres Erachtens nicht haltbaren formalen Methode ergeben. Wir glauben nicht, dass sie im stande ist, die Naturrechtsidee widerspruchsfrei zu entwickeln und gegen die Angriffe der Empiristen sicher zu stellen.

Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes?

Von Paul Czaja in Kattowitz O/S.

(Schluss.)

Diese Abhängigkeit unseres Denkens von den Phantasmen zeigt sich nicht bloss bei der Bildung des Begriffs, sondern auch bei der Betrachtung einer schon gewonnenen Erkenntnis. Auch da ist das Phantasma uns unentbehrlich als die sinnliche Unterlage des Begriffs.[1])

Möge nun die Stelle *De mem. et rem. I*, auf die schon wiederholt hingewiesen wurde, ihren Platz finden. Nachdem Aristoteles unvermittelt von der *μνήμη* zur *φαντασία* übergegangen ist (ein Beweis dafür, dass sich Gedächtnis mit Phantasie als der inneren Anschauung wesentlich deckt)[2]), stellt er den Satz auf:

„*νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.*“[3])

Da dies nun ungereimt erscheinen könnte, da ja das Phantasma etwas Sinnliches ist, so führt er zwei Beispiele an:[4])

„*συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν· καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν. ἂν δ' ᾖ φύσις ᾗ τῶν ποσῶν, ἀόριστον δέ, τίθεται μὲν ποσὸν ὡρισμένον, νοεῖ δ' ᾗ ποσὸν μόνον.*“

Dies ist die bedeutsame Stelle, in welcher Aristoteles uns Aufschluss gibt über die Bedeutung, welche das *φάντασμα* als Repräsentant und anschaulicher Vertreter des Begriffs hat. Gleichwie also der Mathematiker bei einem Beweise ein Dreieck von bestimmter Quantität und anderen individuellen Determinationen hinzeichnet, um darin etwas Nicht-quantitatives zu lesen und bei der Betrachtung von

[1]) Vgl. dazu, was Thomas von Aquino gegen Avicenna gewendet sagt (*Comment. in Arist. περὶ ψυχῆς* XIII, 49 F). Desgl. in seinem *Comment.* in Arist. *De mem. et rem.* I 449 b 31 sq. — [2]) Vgl. Phil. Jahrb. 17. Bd. 1904. 4. Heft, S. 410. — [3]) *De mem. et rem.* — [4]) l. c., 450 a 1 sqq.

einem unbegrenzten Quantum sich ein begrenztes Quantum vor Augen hält, so macht es der Verstand bei jedem Begriff:

„νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.“ [1])

Der Verstand sieht dabei nicht auf dasjenige, was dem Phantasma individuell ist (οὐχ ᾗ ποσόν, im 2. Falle, ᾗ ποσὸν μόνον). [2])

Aristoteles stellt nun fest (bis Zeile 12), wo das Gedächtnis seinen Sitz hat, und fährt dann fort:

„ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς (akzidentell, oder wie Kampe übersetzt: indirekt) ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.“ [3])

und weiter unten Zeile 23 sqq.:

„καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φαντασταί, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.“

Die Erinnerung an eine früher gewonnene Erkenntnis ist stets mit einem *φάντασμα* verbunden, und nur mit seiner Hülfe ist es möglich, den Begriff vor die Seele treten zu lassen, da wir eben nie *ἄνευ φαντασίας* denken. Darum kann Aristoteles sagen, dass das Gedächtnis *κατὰ συμβεβηκός* dem intellektiven Teil unserer Seele gehöre, aber nur *κατὰ συμβεβηκός*, da die notwendig mit dem Begriff als seine sinnliche Unterlage verbundenen Phantasmen dem sensitiven Seelenteil (*πρῶτον αἰσθητικόν*) zukommen. Thomas sagt daher l. c.:

„Manifestum ex praemissis, ... quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, sc. sensibilia, per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine.“

Wir kommen nun zu der 3. Hauptstelle, in welcher Aristoteles die Entstehung der Begriffe behandelt; es ist *Anal. post.* II, 19. Dieses Schlusskapitel hat, da es auf nicht deutlich angegebene Art

[1]) Ein Beispiel, welches Thomas in seinem Kommentar zu dieser Stelle anführt, sei hier noch genannt: „Volenti intelligere hominem occurrit imaginatio alicuius hominis bicubiti —, sed intellectus intelligit hominem, inquantum est homo, non autem, in quantum habet quantitatem hanc.“ — [2]) Im weiteren Verlauf des Kommentars deutet Thomas hin auf einen anderen Punkt, der uns Gelegenheit gibt, eine andere Stelle aus *De an.* III hier zu zitieren: Thomas sagt nach einer längeren Beweisführung: „Non (ergo) propter hoc solum indiget intellectus possibilis (da dies der eigentlich Erkennende ist, nach der Lehre der Scholastiker) humanus phantasmate, ut acquirat intelligibiles species, sed etiam ut eas quodam modo in phantasmatibus inspiciat, et hoc est quod dicitur in III. *De an.* Species igitur in phantasmatibus intellectivum intelligit.“ Offenbar nimmt hier Thomas Bezug auf *De an.* III 7, 431 b 2: „τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.“ Eine weitere Erklärung ist überflüssig. — [3]) 450 a 12 sqq. Brentano liest *αἰσθητοῦ*, als Gegensatz zu *νοουμένου*, Biehl hat dagegen: secutus vetustam translationem *νοητικοῦ*, und dementsprechend auch *αἰσθητικοῦ* beibehalten. Brentano, a. a. O., S. 134 Anm. 59.

die Entstehung des Begriffes aus sinnlichen Faktoren erklärt, die mannigfachsten Deutungen erfahren. (Von den *Anal. post.* meint Joh. Ed. Erdmann[1]), dass sie wahrscheinlich nach des Aristoteles Tode aus seinem Nachlass zusammengestellt wurden. Zeller teilt (Phil. d. Gr., S. 72) das Urteil Brandis' mit (Ueber das Arist. Org., S. 261 ff.): Die 1. Analytik sei ungleich sorgfältiger und gleichmässiger ausgeführt als die 2., die Aristoteles selbst schwerlich als abgeschlossen betrachtet hätte.)

Wenn man einen gewissen Gegensatz zwischen den Büchern *περὶ ψυχῆς* und den Analytiken daraus hergeleitet hat, dass in diesen das Gedächtnis in einer den Büchern *περὶ ψυχῆς* unbekannten Weise betont werde, so kann man diesem Vorwurf mit Brentano erfolgreich mit dem Hinweis darauf begegnen, dass in dem Werke von der Seele die Bedeutung der Phantasie zur Genüge hervorgehoben ist, zu der ja das Gedächtnis gehört.[2]) Doch hören wir Aristoteles selbst:[3])

„*φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζῴοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν· ἐνούσης δ'αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ'οὐκ ἐγγίνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ',ἔνεστιν αἰσθανομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ.*“

Von der *αἴσθησις* und der *μονή* geht also Aristoteles aus. Bleiben die Sinneseindrücke durch die *μονή* nicht haften, so ist kein Begriff möglich:[4])

„*Πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή. ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη* (warum geht er nun auf *αἴσθησις* zurück, warum nicht auf *μονή*? Ueberweg sagt a. a. O. S. 181: Die *μνήμη* = (unwillkürliche) Erinnerung sei zu erklären durch die *μονή*, d. h. durch das Beharren der *αἴσθησις*), *ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία. αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.*“[5])

Durch Wiederholung derselben Eindrücke entsteht die *ἐμπειρία*. Ist diese *ἐμπειρία* noch etwas Sinnliches oder schon Geistiges? Waitz[6]) sagt:

„Sic igitur ex singulis, quae sensu percepimus una quaedam notio universalis formatur, quae, si ad agendum et perficiendum pertinet, artis, si ad id quod est, scientiae est principium.“

---

[1]) Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Berlin 1878. Bd. 1, S. 117. — [2]) Brent., a. a. O., S. 212. — [3]) *Anal. post.* II 19, 99 b 34 sqq. — [4]) Das Beharren des sinnlichen Eindrucks, wie Ueberweg, (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1871—73. 4. Aufl. Bd. I, S. 181) es übersetzt. — [5]) l. c., 100 a 1. — [6]) Aristotelis *Organon.* Ed. Waitz. Lipsiae, 1846. Pars posterior, p. 431.

Was soll man sich aber unter dieser „quaedam notio universalis“ denken, „quae est scientiae principium“? — Trendelenburg „wahrt bei diesem Vorgange dem Denken nur das Formelle,“ wenn er sagt: [1])

„Hoc (commune) quod in rebus ipsis inest, tanquam unum praeter multa sola cogitatione separatur.“

Faber [2]) weist entschieden der *διάνοια* die Aufgabe zu, die individuellen Differenzen abzustossen. Heyder [3]) meint, das Wissen um das Allgemeine der Erfahrung wurzele zwar in dem Verstande, derselbe habe aber nur eine formelle Bedeutung, zu verbinden und zu ordnen. Ebenso Brandis und Prantl, der aber hinzufügt, dass: „vermöge des *νοῦς* während und innerhalb der Sinneswahrnehmung das *καθόλον* ergriffen wird.“

Das Endresultat aber ist das Allgemeine, *τὸ καθόλον*. Denn, so fährt Aristoteles fort: [4])

„*ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης . . . οὔτε δὴ ἐννπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν.*“

Τέχνη und *ἐπιστήμη* sind also dem Geiste nicht auf andere Weise zugekommen als *ἀπὸ αἰσθήσεως*, unter der oben angegebenen Bedingung, dass „sensus certus animo maneat“ [5]) (*μονή* und *μνήμη*). Gewisse Residuen bleiben also bei allen sich wiederholenden Sinneseindrücken (*ἔστη*), und durch diese Wiederholung des sich stets Gleichbleibenden arbeitet sich schliesslich der Begriff heraus.

„Uno fixo reliqua facilius secedunt; habent enim, quo teneantur,“ sagt Trendelenburg [6]). „Omnia vero, si fugaci temporis cursu praetervolant, ut nihil nisi praesentium sit sensus, generalius aliquid, quod comparationem requirit (Vergleichung der verschiedenen Sinneseindrücke), nasci nequit.“

Nicht unerwähnt kann bleiben der Erklärungsversuch Brentanos zu dieser Stelle. [7]) Durch Vergleichung mit einer anderen Stelle, an der auch von *ἐμπειρία* und *τέχνη* (und auch *ὑπόληψις*) die Rede

[1]) *Elem. log.*, p. 150. Mitgeteilt bei Kampe, a. a. O., S. 144, Anm. 2. Ob aber Kampe mit Recht von Trendelenburg sagen kann, dass nach Tr. das Denken nur etwas Formelles leiste, ist doch zweifelhaft. K. stützt sich dabei vermutlich auf das „separatur“. Allein nach der bei K., S. 145 Anm. 2 zitierten Stelle aus Trendelenburg *Elem. log.*, p. 152: „quasi vicem explet, ut tamquam universale valeat“, welche (nach Kampe) auf schwachen Füssen steht, sieht Tr. diese Tätigkeit doch wahrscheinlich als etwas Geistiges an. — [2]) Mitgeteilt bei Kampe, S. 144 Anm. 2. — [3]) Ebenda. — [4]) l. c., 100 a 6 sqq. — [5]) Trendelenburg, *De an.* — [6]) *De an.*, p. 145. — [7]) a. a. O., S. 212 ff.

ist,[1]) findet er, dass an unserer Stelle, die „an und für sich auch einen anderen Sinn zuliesse", hier

„nicht vom Entstehen der Begriffe, sondern von dem Entstehen anderer unmittelbarer Wahrheiten, welche die Voraussetzung des Beweises sind, nämlich von dem der allgemeinen Erfahrungssätze"

die Rede sei.[2]) Allerdings ist zuzugeben, dass in dem Satze: irgend ein Fieberkranker wurde geheilt, der Begriff des Fieberkranken ebenso enthalten ist, wie in einem Satze, der von allen Fieberkranken dasselbe aussagt, dass ich also, wenn ich durch Induktion zu dem zweiten Satze gelangt bin, keinen neuen Begriff erlangt habe. Allein Br. verwechselt hier meines Erachtens Inhalt und Entstehung des Begriffs. Die *Anal. post.* sprechen von keinem einzelnen Begriff im besonderen, sondern allgemein von γίνεσθαι λόγον. — Anders ist es mit dem, was Brentano S. 214 sagt, was ich merkwürdigerweise bei Kampe, der eine fast gereizte und beissende Kritik an Brentano übt (was Hertling gegenüber der scharfsinnigen und inhaltreichen Abhandlung Brentanos doppelt schwer empfindet), mit keinem Worte berührt finde. Brentanos Gedanke ist dieser: Aristoteles will sagen: wie aus vielen gleichartigen Sinneswahrnehmungen ein allgemeiner Satz, dessen Geltung sich auf die ganze Art erstreckt, abgeleitet werde, so erwachse auch aus vielen für ganze Arten geltenden Erkenntnissen ein allgemeines Urteil, welches auf die ganze Gattung ausgedehnt sei. Auf dieses Aufsteigen — von der individuellen Wahrnehmung zum Begriff, vom Artbegriff zum Gattungsbegriff — lege hier Aristoteles den Nachdruck, nicht aber auf das Entstehen des einen aus dem anderen.

Uebrigens verurteilt Brentano hiermit seine erste (S. 213) entwickelte Anschauung und widerspricht sich selbst. Denn jetzt spricht er ja in der Tat von einem Aufsteigen von Wahrnehmung zum Begriff, was er vorher geleugnet hatte. Ausserdem vermag man wohl noch einen zweiten Widerspruch zu entdecken. Auf der einen Seite spricht er von Gewinnung eines allgemeinen Urteils aus mehreren Einzelerfahrungen durch Induktion — allgemeine Sätze, die ursprünglich für Arten gelten, aber dann auf Gattungen ausgedehnt werden —, auf der anderen Seite aber von einem Aufsteigen von Wahrnehmung zu Begriff, von niederem zu höherem Begriff usw. Es sind also zwei verschiedene Dinge, von denen in beiden Fällen die Rede ist. Er kann also hier nicht „denselben Gedanken weiterführen". Folglich muss also, falls man an dem S. 214 gegebenen

[1]) *Metaph.* I, 1. — [2]) S. 213.

Erklärungsversuch festhalten will, die beigebrachte Analogiestelle fallen gelassen werden.

Ausser den drei klassischen Stellen für die Lehre des Stagiriten über die Bedeutung der Phantasmen für die Begriffsbildung, neben denen einige Nebenstellen schon angeführt worden sind, sind noch einige Stellen zu erwähnen, so

1. *De an.* III 7, 431 a 16 sq.:

„διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή."

Allerdings sagt zu dieser Stelle Torstrik[1]), dass diese Worte nicht von Aristoteles sein könnten, da das διό am Anfange (Angabe des Grundes) durch das Vorhergehende in keiner Weise motiviert erscheine:

„διό esse rationem reddentis, nullam vero in antecedentibus rationem redditam esse, cur (διό) nunquam sine repraesentatione notiones fingat anima."

2. *De an.* III 3, 427 b 16:

„ἄνευ ταύτης (sc. φαντασίας) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις."

Dieses ταύτης geht nach Trendelenburg und Kampe nicht auf das unmittelbar vorhergehende αἴσθησις, sondern auf φαντασία.[2])

Es wäre übrigens für unseren Zweck nebensächlich, da ja αἴσθησις wie φαντασία die sinnliche Unterlage des begrifflichen Denkens bedeuten.

3. Endlich die bereits in anderem Zusammenhange angeführten Worte *De an.* I 1, 403 a 8:

„εἰ δ'ἐστὶ καὶ τοῦτο (sc. τὸ νοεῖν) φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας."

4. Eine Stelle, auf die sich Brentano zu dem gleichen Zwecke[3]) beruft (*De an.* III 5, 430 a 24 sqq.), hat nur für denjenigen zwingende Kraft, der nach dem Vorgange des Proclus und der mittelalterlichen Scholastiker den νοῦς παθητικός (*passivus*) mit der Phantasie identifiziert. Die Stelle lautet:

„Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ."

Brentano erklärt:

„ἄνευ τούτου, sc. παθητικοῦ, ὁ νοῦς, sc. ποιητικὸς, οὐδὲν νοεῖ,"

Trendelenburg fasst es umgekehrt, τούτου bezieht er auf ποιητικοῦ; doch erklärt er beide Auffassungen für grammatisch zulässig. Die Gründe aber, mit denen er die gegenteilige Konstruktion zurückweist, sind nicht einleuchtend. Wie die ἀπάθεια „tolleretur", ist mir uner-

[1]) Nach Trendelenburg, *De an.* Ed. altera p. 426. nota. — [2]) Trendelenburg, l. c., p. 373: „Scribas potius αὐτῆς, ut ne grammatica via ductus in αἴσθησιν aberres." — [3]) a. a. O., S. 146.

klärlich. Ausserdem begründet er seine Auslegung damit, dass sonst „ipsa agentis intellectus libertas in quandam patientis servitutem assereretur."

Bei der Fassung, die Trendelenburg dem *intellectus possibilis* oder *νοῦς δυνάμει* [1]) gibt [2]), muss ja auch Trendelenburg eine *servitus* des *ποιητικός* gegenüber dem *possibilis* anerkennen, ja noch viel mehr als derjenige, der den *δυνάμει νοῦς* als rein intellektive Kraft fasst.

Es ist nun notwendig, auf einen früher schon angedeuteten Punkt wieder zurückzukommen, nämlich auf die Kritik der Platonischen Ideenlehre. Ein Grund, der vom psychologischen Standpunkte aus wohl der wichtigste ist und deshalb an erster Stelle hätte erwähnt werden können, soll hier genannt werden, da er sich an die zuletzt zitierte Stelle anschliesst. Die Platonische Ideenlehre sollte ihre Abweisung erfahren an der Hand der wichtigen im vorhergehenden zitierten Stelle, und konnte auch indirekt bei jedem dieser Zitate die gegen sie gerichtete Spitze empfunden werden. Es erübrigt noch, den Grund, auf welchen Aristoteles besonderen Nachdruck legt, und der sich an das Wörtchen *μνημονεύομεν* anknüpft, ins rechte Licht zu rücken. Es ist für Aristoteles unverständlich, wie wir nach Platos Auffassung ein Wissen in uns haben sollten, ohne uns dessen bewusst zu sein. Platos Theorie von den eingeborenen Ideen, nach welcher die Begriffe vollständig entwickelt in uns schlummern — alle *μάθησις* ist ihm daher eine *ἀνάμνησις* —, widerspricht aufs unzweifelhafteste der Tatsache, dass unser Bewusstsein nichts davon weiss. Nach Plato hat die Seele die ewigen Wesenheiten im Reiche der Ideen geschaut und erinnert sich derselben gelegentlich der sinnlichen Wahrnehmung, wenn sie die Abbilder der Ideen erblickt. Die Wahrnehmung ist also nichts innerlich mit der Idee Zusammenhängendes, sondern liefert nur die äussere Veranlassung, gelegentlich deren sich die Seele der in ihr ruhenden, bereits fertigen Begriffe bewusst wird.[3]) Nach dem Urteil der Erklärer des Aristoteles bezieht sich dieses *οὐ μνημονεύομεν* auf das Leben nach dem Tode. [4]) Allein, wie Trendelenburg in der ersten Auflage bemerkt, „nullum futuri temporis signum." In der zweiten Auflage scheint ihm dies aber zweifelhaft zu sein, und da er 408 b 27 zitiert, scheint er seine Ansicht später denn doch nicht für so zweifellos gehalten zu haben. [5])

[1]) Diese Bezeichnung geht zurück auf *De an.* III 5, 430 a 11: „*τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα.*" — [2]) Den leidenden *νοῦς* fasst er als „omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cognoscendas postulantur." — [3]) Vgl. *Metaph.* I 9, 992. *De an.* III 5, 430 a 24. — [4]) Trendelenburg, l. c., p. 403. — [5]) „Platonis vero doctrina, quam aeterna mens

Brentano schliesst sich der Ansicht an, dass es sich auf das gegenwärtige Leben beziehe, also gegen Plato gerichtet sei.[1]) Wunderlich ist es, wenn Kampe, der es auf die Zukunft bezieht, dennoch sagt, dass es

„offenbar gegen die Platonische Wiedererinnerung gerichtet sei."

Mag dem nun sein, wie ihm wolle (mir scheint allerdings Brentanos Ansicht die richtige), sicher ist, dass Aristoteles gegen die Platonische Lehre besonders das Zeugnis unseres Bewusstseins ins Feld führt. Darum vergleicht er die Seele mit einer unbeschriebenen Tafel,

„ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον."[2])

Allein dieses Gleichnis von der unbeschriebenen Tafel, in welchem man den Gegensatz des Aristoteles und Plato am schärfsten ausgedrückt glaubt[3]), ist der Lehre des Plato durchaus nicht so widersprechend; vielmehr könnte dieser dasselbe Gleichnis sich zu eigen machen. Denn wenn Aristoteles sagt:[4])

„καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη."

so wendet er sich nur gegen die Ansicht, dass die Ideen uns ständig aktuell gegenwärtig wären, was sicher Platos Lehre nicht war. Allein, ich meine, „ganz in demselben Sinne" kann denn doch Plato dieses Gleichnis von der unbeschriebenen Tafel für sich nicht in Anspruch nehmen; denn diese Tafel war nach Plato bereits einmal beschrieben, und wenn aufs neue die Schriftzüge, um in dem Bilde zu bleiben, auf der Tafel erscheinen, so werden sie nur aufs neue sozusagen aufgefrischt oder, was die Platonische Lehre wohl noch besser trifft, sie treten aufs neue vor unser geistiges Auge, während sie stets, wenn auch unbemerkt von uns (das ist das Richtige an der Ausführung Brentanos), stets im Geiste bereits fertig waren. Nach Aristoteles aber ist der *νοῦς* eine noch nie beschriebene *tabula rasa*, die in Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung zuerst beschrieben wird in diesem Leben. — Von Nutzen für diesen Unterschied ist auch die Bemerkung Zellers[5]), wo er sagt, dass Aristoteles III 4, 429 b 5 und II 5, 417 a 21 sqq. eine zweifache Bedeutung des *δυνάμει* unterscheidet:

(es ist vorher von dem *ἀθάνατον* und *ἄϊδιον* die Rede) quasi cognatam attingit", sagte Trendelenburg in der ersten Auflage, „semet ipsa offerebat, ut oratio in eius mentionem necessario incideret."

[1]) Freilich kann ich nicht anerkennen, was Brentano S. 207 Anm. 207 als konsequent bezeichnet, dass nämlich auch das *οὐθὲν νοεῖ* auf die Zukunft bezogen werden müsse, wenn man *μνημονεύομεν* auf das Leben nach dem Tode beziehe. — [2]) *De an.* III 4, 430 a 1. — [3]) Wie Brentano S. 116 Anm. 20 bemerkt. — [4]) *De an.* III 4, 429 a 27 sqq. — [5]) Phil. d. Griech. S. 192 Anm. 3

δυνάμει ἐπιστήμων kann 1. derjenige sein, der wohl die Anlage zum Lernen hat, aber noch nichts gelernt hat, 2. derjenige, der bereits ein Wissen erworben hat, dasselbe aber in einem gegenwärtigen Augenblick sich nicht vergegenwärtigt. Nach Analogie der zweiten Bedeutung dachte sich Plato das angeborene Wissen, nach der ersten Bedeutung Aristoteles. — So ist also der Vergleich mit der unbeschriebenen Tafel zu verstehen, aber nicht in dem Sinne, wie er von dem späteren Sensualismus verstanden wurde.

Soviel als Abwehr gegen die extrem-intellektualistische Richtung, die sich besonders gegen Plato zu wenden hatte. Aber vielleicht könnte es scheinen, als ob Aristoteles zu sehr das sinnliche Element bei Entstehung unserer Begriffe betonte und in das Lager der Sensualisten gegangen sei. In der Tat fehlt es nicht an solchen, die ihn als Sensualisten betrachten [1]), obwohl ihm wohl nichts ferner gelegen haben dürfte, als die Vermischung des Geistigen mit dem Sinnlichen. Aber selbst Kant nennt ihn „das Haupt der Empiristen". [2]) Die vielfachen Versuche Kampes, besonders am Schlusse seiner vielfach zitierten Abhandlung, ihn mit Locke auf eine Stufe zu stellen, die Fassung des *νοῦς δυνάμει* in der Weise Trendelenburgs, die Interpretation, welche Kampe vielen Stellen des Aristoteles zugunsten des Sensualismus gibt —, alles dies sind wohl bedeutsame Schritte auf dem Wege, Aristoteles zu einem Sensualisten zu machen. Und doch sieht sich Siebeck zu dem Urteil veranlasst:

„An einem der wichtigsten Punkte ... bringt der klare Blick auf die Unvergleichbarkeit beider Gebiete (gemeint ist das Intellektive und das Organische, Sensitive) den Philosophen geradezu zum Aufgeben jedes Versuches, die Einheitlichkeit des geistigen Lebens auch an dieser Stelle zu halten. Der denkende Geist (die Vernunft) bleibt den anderen Kräften gegenüber getrennt, und ein Zusammenhang zwischen beiden Seiten kann nur metaphysisch darin gefunden werden, dass die Gegenstände der Wahrnehmung und Vorstellung das Allgemeine schon der Möglichkeit nach in sich haben, was der Geist dann durch bewusstes Denken zur psychologischen Wirklichkeit erhebt. In dem psychologischen Aufbau aber statuiert hier Aristoteles mit Bewusstsein eine Kluft, indem der Geist bei ihm aus den unteren Lebensstufen weder herauswächst noch in seinem Wesen von ihnen irgendwie bedingt ist. Dass er ihn dabei doch schon in der Zeugung mit in den Organismus eintreten lässt, ist ein Versuch der Ausgleichung, der das Verhältnis sehr unklar gestaltet. Kommt der *Nus* „von

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O., S. 141. — [2]) Kritik der reinen Vernunft, Ausg. von Rosenkranz, S. 657, mitgeteilt bei Kampe a. a. O., S. 319 Anm. 2.

aussen", so ist nichts damit erreicht, dieses Eintreten schon in den Anfang der Entwicklung zu verlegen." [1])

Wenn also Aristoteles, nach der einen Seite hin, wie wir im vorhergehenden gesehen haben, das *nimium* vermieden hat, indem er dem Sinnlichen nicht bloss nach Art der Spiritualisten die Bedeutung einer *occasio* beilegt, gelegentlich deren die geistige Potenz aus sich heraus der in ihr schon ruhenden Begriffe sich bewusst wird, so ist auf der anderen Seite zu untersuchen, ob Aristoteles nicht doch das Empirische zu sehr betont und in der Tätigkeit des νοῦς nur eine Bearbeitung des Anschauungsbildes, etwa in der Weise Lockes, sieht.

Dass der νοῦς für Aristoteles eine wesentlich andere Potenz als die sensitiven Kräfte ist, beweist noch nicht alles; freilich ist dies der erste notwendige Schritt, der gemacht werden muss, um dem Sensualismus zu entgehen. Allein wenn auch der Geist von den sensitiven Kräften wesentlich verschieden ist, so könnte seine Tätigkeit bei dem Erkenntnisprozess sich doch darauf beschränken, das durch die sinnliche Erfahrung Gegebene zu verbinden oder zu trennen, so dass also seine Tätigkeit im Umformen und Bearbeiten des Anschauungsbildes, das heisst im Formellen, aufginge. — Darum sollen zuerst die Hauptstellen angeführt werden, welche von einem durchgreifenden Unterschied zwischen Geist und Sinn sprechen, und dann, was mit Fug und Recht aus Aristoteles beigebracht werden kann, um hervortreten zu lassen, dass er neben dem φάντασμα das νοητόν im Verstande unterscheidet.

Was das Erste betrifft, so darf nicht entgegengehalten werden, dass Verstand und Sinn manche Aehnlichkeiten aufzuweisen haben. Allerdings führt Arist. dies *De an.* III 4, 429 a aus. So u. a. 429 a 17 sq.:

„ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά."

Ferner 402 b 15 sq.:

„οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοητικοῦ." [2])

Ferner: III 2, 427 a 19:

„δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν . . . ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι."

III 4, 429 a 13:

„εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι."

Sinn wie νοῦς befinden sich in Potenzialität und werden durch die Aufnahme der ihnen eigentümlichen Objekte aktualisiert. Wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensible, so auch das Denken

[1]) A. a. O., S. 121 f. — [2]) Vgl. 410 a 25.

(durch das Intelligible). — Leiden freilich nicht im Sinne einer Korruption dessen, was davon betroffen wird, sondern im Sinne einer erhaltenden Vollendung dessen, was vorher *in potentia* war. Darum nennt er Verstand und Sinn ἀπαθές. Endlich: III 8, 432 a 2:

„ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν."

Aber neben allen diesen Aehnlichkeiten macht Aristoteles zur Genüge auf die erhabene Stellung des νοῦς über dem Sinn aufmerksam. Es sind fast unzählige Stellen, die sich dafür beibringen lassen. Der Sinn geht auf das Einzelne, der Geist auf das Allgemeine.[1]) Der Sinn nimmt bei starken Eindrücken nichts mehr wahr, sondern wird sogar zerstört, der Geist aber wendet sich von dem im stärksten Masse Denkbaren erst recht mit Leichtigkeit zu dem Geringeren (III 4, 429 b1). So zahlreich sind die Beweisstellen für die Kluft, welche nach Aristoteles zwischen Geist und Sinn bestehen, dass man sich in der Tat mit Brentano[2])

„darüber verwundern muss, dass, wo die Beweisstellen so zahlreich sind, jemals ein Erklärer des Aristoteles in dieser Beziehung Zweifel hegen konnte."[3])

Brentano verweist auch auf *De sens. et sens.* I, 436 a 6 und bemerkt dazu, dass, wenn der Verstand etwas Körperliches wäre, er notwendig da hätte genannt sein müssen. — Sodann führt er[4]) an der Hand von *De an.* III, 4 den Nachweis der Geistigkeit der Seele, den wir hier nur skizzieren können.

Den ersten Beweis leitet er aus den Worten ab (429 a 24):

„διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμός."

Wäre der Verstand den sinnlichen Potenzen gleich zu stellen, oder nur ein höherer Sinn gegenüber den anderen, so müsste auch er ein eigentümliches sensibles Objekt haben, eine Qualität, die dadurch, dass sie ihn affizierte, ihn aktualisierte, und diese Qualität müsste in allen seinen Akten und Vorstellungen die Grundbestimmung bilden. Dies ist aber nicht der Fall. Ergo.

Der zweite Beweis stützt sich auf die unmittelbar folgenden Worte:

„ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν."

Er müsste ein Organ haben. Die nun folgenden Worte:

„καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὐτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη"

gelten, wie Brentano[5]) bemerkt, Plato und seinen Schülern.[6])

[1]) Stellen bei Kampe, a. a. O., S. 159 f. — [2]) A. a. O., S. 117, Anm. 21. — [3]) Brentano führt dann die wichtigsten Stellen an, auf welche hier der Kürze halber nur verwiesen werden möge. — [4]) A. a. O., S. 120—128. — [5]) A. a. O., S. 116. — [6]) Wenn Aristoteles freilich eine zweifache Distinktion macht und nur

Der dritte Beweis basiert auf den nunmehr folgenden Worten (429 a 29 sqq.):

„ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων . . . ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νόησῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός."

Die Leidenslosigkeit des νοῦς ist grösser als die der Sinne (diesen kommt auch eine gewisse ἀπάθεια zu, s. S. 46), denn das Sinnesorgan wird durch die Sinneseindrücke alteriert oder sogar unter Umständen zerstört. Wenn nun der Grund für die Schwächung resp. Zerstörung eines Organes in der Vermischung des Sinnes, der als akzidentelle Form mit dem Organ verbunden ist, mit dem Körperlichen zu suchen ist, so, folgert Aristoteles, muss der Grund dafür, dass beim Verstand diese Folgen nicht eintreten, sondern vielmehr das Gegenteil der Fall ist, im Mangel eines Organes liegen.

Es ist also zweifellos, dass der Verstand nach Aristoteles eine wesentlich andere Kraft ist als der Sinn. So gross ist die Kluft zwischen beiden, dass das eine auf das andere nicht wirken kann, so dass Hertling[1]) mit Recht sagen kann: Zu behaupten, dass das Sinnliche auf das Geistige wirken könne, widerspräche den klarsten Bestimmungen der Aristotelischen Ontologie. Soll dies in dem Phantasma enthaltene Allgemeine dem νοῦς zugänglich gemacht werden, so muss dieses erst gewissermassen herausgehoben werden, da der Geist an das Sinnliche sozusagen nicht herankommen kann, weil beides Dinge verschiedener Gattung sind. Wäre die Tätigkeit des Geistes also nur eine formelle, bestände sie mit anderen Worten nur in einer Bearbeitung und Anordnung des in der Wahrnehmung mechanisch aneinander Gereihten in gewisse aus der Vernunft stammende Formen und nicht vielmehr in einer vom sinnlichen Vorstellen spezifisch verschiedene Aneignung der von den Sinnendingen ebenso spezifisch verschiedenen geistigen Objekte,[2]) so wäre es

einer zweifachen Einschränkung das Berechtigte in dem Satze, dass die Seele τόπος τῶν εἰδῶν ist, gelten lässt (nämlich unter den beiden Einschränkungen οὔτε ὅλη, ἀλλὰ (μόνον) ἡ νοητική — und δυνάμει, οὐκ ἐντελεχείᾳ), so richtet sich, wie schon S. 46 f. angedeutet wurde, nur die erste Einschränkung polemisch gegen Plato, welcher nicht nur den Verstand, sondern auch die andere, sensitive Seelenkraft als Vermögen der Seele allein, nicht des beseelten Leibes fasst, während sich Aristoteles in der Lehre, dass der Verstand ein Vermögen der Seele allein ist, mit Plato eins weiss.

[1]) Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn, 1871. S. 4. — [2]) Wie sich G. von Hertling a. a. O., S. 35 ungefähr ausdrückt.

nicht notwendig, eine besondere Kraft im geistigen Teile anzunehmen, welche die Phantasmen zu dem instandsetzt, was sie aus eigener Kraft nicht vermögen, nämlich rückzuwirken auf den geistigen Teil nach seiner aufnehmenden Seite hin. Dieses leistet der *νοῦς ποιητικός*. Bekanntlich nimmt Aristoteles im Geiste eine Zweiteilung (wenn man dies so nennen kann) vor: den *νοῦς δυνάμει* unterscheidet er von dem sog. *νοῦς ποιητικός*.[1]) Aristoteles spricht von dem *νοῦς ποιητικός* in *De an.* III, 5.[2]) Die Worte lauten (430 a 14 sqq.):

„καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα."

Warum Aristoteles sich genötigt sieht, den *ποιητικός* neben dem *δυνάμει νοῦς* anzunehmen,[3]) kann hier nicht näher erörtert werden. Aber worauf bezieht sich die Tätigkeit des erleuchtenden *intellectus agens* (= *ποιητικός*), wie ihn die Scholastiker nennen? Nach der Ansicht der Scholastiker auf das *φάντασμα*.[4]) Worin besteht diese erleuchtende Tätigkeit des *intellectus agens*? Eine Frage, auf die Aristoteles selbst keine Antwort gibt. Der Vergleich mit dem Licht ist doch eben nur ein Vergleich, aber in welcher Weise er sich die Erleuchtung der Phantasmen durch den *νοῦς ποιητ.* denkt, hat er nicht gesagt. Es schliesst also dieser Punkt mit einem offenen *non liquet*. Es ist dies einer der zwei Punkte, in denen besonders die Lehre über die Entstehung unserer Begriffe und das Verhältnis der Wahrnehmung (resp. Phantasmen) dazu Unklarheiten bietet. Eine *ἕξις* wird hier der *νοῦς ποιητικός* genannt, im Gegensatz zum *δυνάμει νοῦς*,[5]) da er eine „aktuelle positive Eigenschaft" ist. Thomas

[1]) Aristoteles selbst nennt ihn nie selbst mit diesem Namen (s. Boniz, *Ind. arist.* 491 b 3), der sich indes allgemein eingebürgert hat. — [2]) Das ganze 4. Kapitel spricht nicht von ihm. Vgl. Brentano S. 31 und Anm. 100. — [3]) „ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς (l. c., III, 5, 430 a 13 sq.), Worte, aus denen (ἐν τῇ ψυχῇ) Themistius wie Thomas, Trendelenburg, Brandis u. a. den Beweis gegen die Ansicht derer geholt haben, die, wie Alexander von Aphrod. und die Araber meinten, dass der *νοῦς ποιητ.* eine göttliche, jedenfalls dem menschlichen Wesen völlig fremde Kraft oder Gott selbst sei. Brentano verstärkt diesen Beweis auch durch das *ἕξις* an unserer Stelle. Brasch, Die Klassiker der Philosophie. Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 187, erklärt die Ansicht des Aristoteles dahin, dass der leidende Geist mit dem Körper vergehe, der tätige seiner Natur nach ewig sei. — [4]) Eine andere Auffassung über diesen Punkt habe ich in der Literatur nicht gefunden, wenn anders man den *νοῦς ποιητικός* im Sinne der Scholastiker und Brentanos fasst. — [5]) Wie es ersichtlich ist aus dem Vergleich mit dem Licht, welches die potenziellen Farben zu aktuellen macht.

wendet sich gegen diejenigen, die diese ἕξις als *habitus principiorum* fassen.[1]) Diese Erklärung sei deshalb nicht richtig,

„quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu, sc. terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit."

Aristoteles fühlt selbst das Unsichere — darum das vorsichtige ὡς ἕξις τις, οἷον —; Thomas bemerkt zu dem quodammodo: er brauche diesen Ausdruck:

„quod color secundum ipsum est visibilis. Hoc autem solummodo facit lumen ipsum esse actu colorem, in quantum facit diaphanum esse in actu, ut moveri possit a colore, et sic color videatur."

Soviel über die Bedeutung des νοῦς ποιητικός, soweit er für unsere Frage in Betracht kommt.

Nachdem also der Nachweis geführt worden ist, dass in der Tat nach der Lehre des Aristoteles der Geist wesentlich vom Sinne verschieden ist,[2]) ist noch etwas darüber zu sagen, dass Aristoteles aufs schärfste das νοητόν von dem φάντασμα unterscheidet, welches erstere sich im Verstande bildet, sodass also die Tätigkeit des Verstandes nicht bloss in einer Bearbeitung besteht, wie schon des öfteren betont wurde. Es kommt hier besonders *De an.* III 4, 429 a 13 sq. in Betracht:

„εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἦ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦν."

Es wird also der Geist, der so oft mit einer Tafel verglichen worden ist, nicht von der sinnlichen Erfahrung, sondern von den νοητά beschrieben,

„eine leere Tafel, auf die erst durch das Denken selbst (das heisst aber nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch die Anschauung der νοητά) ein bestimmter Inhalt eingeschrieben wird."[3])

An der obigen Stelle fährt Aristoteles fort (15 sqq.):

„ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι. δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά."

Hier ist auf das unzweifelhafteste ausgesprochen, was oben aufgestellt wurde: δεκτικόν τοῦ εἴδους soll der Verstand also sein, und

[1]) Im Comm. zu dieser Stelle, p. 46 D. — [2]) Es wurde freilich nur das Wichtigste herausgenommen. Für das Uebrige verweise ich, um die Abhandlung nicht über Gebühr auszudehnen, auf die mustergiltigen und scharfsinnigen Ausführungen Brentanos, der an der Hand des 4. Kap. des 3. Buches mit Heranziehung reichen Materials mit souveränem Ueberblick die Bedenken, die etwa dagegen erhoben werden können, beseitigt. Insbesondere sei verwiesen auf S. 135, 138, 140 f. — [3]) Zeller, Grundriss, S. 179; vgl. Zeller, Phil. d. Gr., S. 192 Anm. 3.

zwar wird dieses *εἶδος* ausdrücklich als ein dem Verstande Besonderes bezeichnet. Hierher gehört auch 431 b 21 sqq.:

„*εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.*"

Auch 429 b 30 sq. sei noch erwähnt:

„*δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς*"

So sehen wir Aristoteles in gleicher Weise den sensualistischen Empirismus umgehen, der in dem Begriff kein besonderes inhaltliches Element anerkennt, welches nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt, wie wir ihn vorher den extrem-spiritualistischen Standpunkt vermeiden sahen. Zwischen beiden Richtungen sehen wir ihn einen vermittelnden Weg einschlagen, der nicht ein blosser Verlegenheits-Kompromiss ist, sondern von beiden Richtungen den berechtigten Kern anerkennen will, um so die Wahrheit zu erforschen, die auch hier in der Mitte liegt. Freilich ist es nicht zu verwundern, dass bei diesem seinem Versuch so manches der Klärung bedarf und über so manchen Punkt Aristoteles selbst wohl nicht ganz im reinen war. Zwei Punkte, welche entschiedene Lücken in seinem System sind, sollen hier berührt werden.

Auf den einen ist schon hingewiesen worden: er betrifft die Erleuchtung der Phantasmen durch den *intellectus agens*; daran ändert nichts, dass Aristoteles den Vergleich mit dem Licht wenigstens andeutungsweise ausführt: wir bleiben darüber im Unklaren, wie er sich dieses „Erleuchten", welches doch nur ein bildlicher Ausdruck ist, dachte.

Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmung und des inneren Anschauungsbildes zu den Begriffen, von denen wir kein anschauliches *φάντασμα* direkt haben. Wenn daher Pacius[1]) in seinem Kommentar zu *De an.* sagt:[2])

„De rebus metaphysicis, id est re ipsa a materia abiunctis, Aristoteles non loquitur . . . quod si quidem de his affirmaret, sine dubio falsum diceret;" und p. 409: „revera intellectus noster omnis cognitionis originem ducit a sensu, etiam rerum insensibilium; quia etsi non sunt in se sensibiles, tamen sunt sensibiles vel in contrario, ut privatio et punctum, vel in suis effectibus ut Deus. Unde quodammodo videtur etiam intellectio rerum abstractarum pendere a sensu. Sed observandum est, haec aliter pendere a sensu quam res materiales,"

so deutet er auf die Lücken hin, welche Aristoteles in seiner Lehre von der Begriffsbildung gelassen hat. Die Begriffe, welche wir mit Hülfe des Kausal- und Finalgedankens bilden, sowie die negativen

[1]) p. 412. — [2]) Mitgeteilt bei Kampe, a. a. O., S. 177 f. Anm. 1.

Begriffe sind bei Aristoteles völlig unberücksichtigt geblieben. Dam hängt zusammen, was Aristoteles über die Denkprinzipien lehrt. Am Ende des wichtigen Schlusskapitels der Analytiken wirft Aristoteles nachdem er die Entstehung der Begriffe aus *αἴσθησις — μονή — μνήμη — ἐμπειρία* entwickelt hat, die Frage nach dem Ursprung der Prinzipien für die Wissenschaft auf und kommt, nachdem er die irrtümliche Ansicht zurückgewiesen, zu der Ueberzeugung (*Anal. post.* II 19, 100 b 15):

„*νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.*“ [1])

Obgleich nun Aristoteles hier nicht sagt, ob dies ein mit Phantasmen oder ohne Phantasmen verbundenes Denken sei, so hängt diese Frage aufs innigste mit der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasmen für die Begriffsbildung zusammen, insofern als hier ein anderer Weg zur Begriffsbildung offen gelassen wäre, als über die sinnliche Wahrnehmung. Dieser wunde Punkt ist denn auch längst herausgefunden worden, und wenn auch wohl die Kritik, die stellenweise Zeller z. B. dieserhalb an Aristoteles übt, übertrieben ist, so wird doch ein jeder zugeben müssen, dass hier Aristoteles sich nicht klar ausgesprochen hat. Sicher ist, dass der *νοῦς* sich gegenüber dem von aussen an ihn Herantretenden nicht bloss rezeptiv verhält, sondern auch von dem Seinigen gibt, insofern er, da immateriell und „Form der Formen“,

„aus seiner eigenen bildungs- und entwickelungsfähigen Natur die Bestimmtheiten der Formen entwickelt, durch die das jedesmalige Vernunftobjekt gedacht werden kann.“ [2])

Wir müssen also darin mit einem *Ignoramus* und *Non liquet* schliessen angesichts der vielen Erklärungsversuche und Meinungsverschiedenheiten, zumal ein Trendelenburg mit Bezug auf diesen Punkt sagt:

„Vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*, denn Aristoteles behandelt ihn nirgend in dem vollen Zusammenhange und in der Ausführung, welche uns sein positives Wesen und seine eigentümlichen Tätigkeiten aufschlössen.“ [3])

Trotz dieser Unklarheiten aber müssen wir in der vermittelnden Lehre des Aristoteles über die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und des inneren Anschauungsbildes für die Begriffsbildung ein geniales Programm erblicken, welches weiter auszuführen und auszugestalten Aufgabe der Folgezeit war.

---

[1]) Trendelenburg, l. c., p. 147. „Itaque intellectus est principium principii.“ — [2]) Bäumker, Allg. Gesch. der Phil. Hektogr. 1898. S. 173. — [3]) Historische Beiträge II, S. 373, mitgeteilt bei Trendelenburg „Arist. *De an.*“, p. 406 nota.

Patritius Benedikt Zimmer.

Von A. Neher in Würzburg.

Jedem, der Sailer näher kennt, wird auch der Name des Philosophen Zimmer nicht unbekannt geblieben sein. Zimmer war es ja, der mit Sailer und dem ehemaligen Dillinger, später Landshuter Professor Weber jenes Dreigestirn bildete, das in so ausgiebiger Weise vielen, nachmals hochangesehenen Männern sein Licht spendete, auch einem Wessenberg, dessen Geist es in der Jesuitenschule zu Augsburg zu eng ward, und der mit seines Vaters Erlaubnis durch seinen Uebertritt nach Dillingen sich dieser drückenden Fesseln ledig zu machen suchte. Leugnen kann man ja nicht, dass Zimmer und die damalige Dillingerschule von einem ziemlich freien Hauch durchweht war, wenn auch Sailer stets konservativere Anschauungen vertrat.

Sailer hat uns eine Lebensbeschreibung von Zimmer hinterlassen, der wir entnehmen, dass sein Freund Zimmer zu Abtsgmünd im Württembergischen um 1752 geboren war, zu Ellwangen die Gymnasial- und Philosophischen Studien betrieb und dann in Dillingen Theologie und Jura studierte; er machte also seine Studien fast ausschliesslich als Jesuitenschüler. Am Kollegium Sti. Hieronymi zu Dillingen wurde er dann schon 1777, zwei Jahre nach seiner Priesterweihe, Repetitor des Kirchenrechts und 1785 Professor der Dogmatik an der dortigen Alma mater. Nach zwölfjähriger akademischer Lehrtätigkeit entfernte ein fürstbischöfliches Dekret den gefeierten Dozenten von der Lehrkanzel und verwies ihn auf seine Pfarrei Steinheim, die man ihm früher zur Erhöhung seines Einkommens verliehen. In der offiziellen Begründung dieser Verordnung hiess es, die Pfarrei könne nun nicht länger mehr ihres ständigen pfarrlichen Seelsorgers entbehren, in Wirklichkeit aber hatte man den freimütigen Professor nur seiner neueren philosophischen Richtung wegen vom Katheder entfernt. Doch vier Jahre später schon finden wir ihn in Ingolstadt, das Jahr darauf wurde er mit der Universität nach Landshut versetzt, wo er, zuletzt als Rektor, wirkte bis zu seinem Tode. In seiner von Hülfsgeistlichen pastorierten Pfarrei verbrachte er immer die Ferienzeit, und hier musste der berühmte Sailer auch im Oktober 1820 den innig geliebten Freund scheiden und begraben sehen.

1. Nach diesen einleitenden Vorbemerkungen soll im ersten Teile unserer Abhandlung eine kurze Darstellung der Zimmerschen Philosophie

gegeben werden, und zwar nach Wesen, Einteilung und Inhalt, da eine solche bisher mangelte. Die Frage nach dem Wesen und dem Begriff der Philosophie, die sich wohl jede Einleitung in dieselbe stellen muss, beantwortet Zimmer in einer seiner schwierigsten Schriften „Idee des Absoluten" ungefähr also:[1])

„Philosophie ist die durchaus gewisse Erkenntnis der objektiven Realität unserer Erkenntnisse;"

sie ist aber

„nicht eine Erkenntnis der Dinge, so wie diese erscheinen, sondern so, wie sie an sich, d. h. in der Vernunft sind."

Jene Philosophie nämlich, welche ihr Wesen in die Erkenntnis der Dinge, wie sie erscheinen, setzt, nimmt noch einen wesentlichen Unterschied zwischen dem erkennenden Geiste und dem erkannten Ding an, während nach unserem Idealisten zwischen beiden nur ein äusserer, nur ein zufälliger Unterschied besteht. Die Philosophie ist ja nach ihm auch[2]) „das Erkennen Gottes in allem und eines jeden in Gott, darum auch ein Erkennen, dass nur Gott wahrhaft in allem und alles nur in Gott wahrhaft ist."

Dieses Erkennen Gottes,[3]) des Absoluten, kann aber nicht durch eine relative Erkenntnisweise erfolgen, wie es das von Raum, Zeit und Kausalnexus abhängige empirische und logische Erkennen ist, sondern es kann sich, seines absoluten Gegenstandes halber, nur durch eine absolute Erkenntnisweise vollziehen. Eine solche ist nun das geistige Schauen Gottes, das sich in zweifacher Weise betätigt: Als eine Anschauung Gottes oder des Absoluten seinem Innern, seinem Wesen nach, und als eine Anschauung desselben seinem Aeusseren, seiner Offenbarung nach. Darum haben wir auch bei Zimmer die Einteilung in eine esoterische und in eine exoterische Philosophie.

Wie schon der Name „esoterisch" besagt und wie auch bereits erwähnt wurde, beschäftigt sich die esoterische Philosophie, deren Inhalt vornehmlich der „Idee des Absoluten"[4]) zu entnehmen ist, mit der Anschauung Gottes εἴσω, nach innen, mit der Anschauung des rein Absoluten. In letzterem lässt sich nun begrifflich eine Dreiheit unterscheiden: Ein absolut Ideales, weil das Absolute von sich zum Sein bestimmt ist, was Charakter des absolut Idealen ist; ferner eine ewige Form, weil sich das Absolute selbst formt, bestimmt; endlich ein absolut Reales als Vereinigung des Selbstbestimmten und sich Bestimmenden, des absolut Idealen und der ewigen Form. Diese ewige Form, welche, weil absolutes Selbstbestimmen, auch absolutes Erkennen ist, enthält hinwiederum dreierlei: Ein absolut Erkennendes gleich dem ursprünglichen Denken,

[1]) Philosoph. Religionslehre, I. Teil. Landshut 1805. S. 53 ff. — [2]) Philosophische Untersuchung über den Verfall des Menschengeschlechts. Landshut, 1809. S. 183 f. — [3]) Philos. Religionslehre, I. Teil. S. 35 ff. — [4]) Philos. Religionslehre, I. Teil. S. 90 ff.

ein absolut Erkanntes gleich dem ursprünglichen Sein, und drittens die Vereinigung beider, also drei Formen, worin das Absolute, ohne sein Wesen zu ändern, sich darstellen und aus sich herausgehen kann. Die esoterische Philosophie hat demnach zum Gegenstand Gott, der dreifach in der Form, aber einer dem Wesen nach ist; sie ist Tritheismus.

Die exoterische Philosophie, deren Inhalt hauptsächlich in der „philosophischen Religionslehre" zu finden ist, befasst sich, wie schon aus dem Namen „exoterisch" ersichtlich ist, mit der Erkenntnis Gottes in seinem Hervorgehen nach aussen, ἔξω; sie handelt also von den Formen, worin sich das Absolute geoffenbart hat (Kosmologie) und zur Offenbarung gebracht werden soll (Pädagogik und Staatsphilosophie).

Im Zentrum des Alls,[1]) des Relativen, steht der absolute Gott, der sich, ohne seine Einheit zu stören, in die drei schon genannten Formen teilt. In die absolute Form des Seins und Denkens gleich Gott Vater, in die absolut relative Form des Seins gleich Gott Sohn, und in die absolut relative Form des Denkens gleich Gott der hl. Geist. Jede dieser drei göttlichen Formen erzeugt durch Selbstspiegelung wieder je drei weitere relative Formen; von letzteren wiederum eine jede je drei weitere, und so geht's ins Unendliche, wodurch die unendlich vielen Formen entstanden sind. Wenn jedoch durch Spiegelung die unendlich vielen besonderen, verschiedenen Formen entstehen sollen, müssen natürlich Bild und Gegenbild immer von einander verschieden sein, ähnlich wie ja auch das Spiegelbild des Menschen und der Mensch selbst nicht das Gleiche sind. Während die Natur, das Gleichnis der zweiten Person in Gott, die Geisterwelt, das der dritten, einfacher Reflex der Gottheit sind — ein Gedanke, den Aristoteles schon vertritt —, so ist dies der Mensch nach Zimmer im vollkommensten Masse. Die höchste Tatsache, der Zweck von allem ist nach Aristoteles der göttliche Selbstgedanke, der in beziehungsloser Erhabenheit über allem nur bei sich selbst ist und die Welt nur als Zweck, als unbewegter Beweger beeinflusst. Unwillkürlich findet Zimmer in der menschlichen Seele, die ähnlich erhaben als gewissermassen unbewegter Beweger in der Welt im Kleinen im Mikrokosmus des Menschen schaltet. Als zweites Prinzip in der Gottheit setzt Aristoteles „die Welt der Geister", die von diesem „autonomen göttlichen Selbstgedanken" als begehrenswertem Zweck zum Verlangen und zur Tätigkeit erregt wird, und so Bewegung, Gestaltung und Ordnung in die materielle Welt bringt; dieselbe Aufgabe hat Zimmer dem menschlichen Geist zugewiesen, den er also mit der göttlichen dritten Person in Parallele setzt; er ist, von der Seele zur Tätigkeit erregt, derjenige Faktor, der Bewegung, Gestaltung und Ordnung in die materielle Welt des Mikrokosmus bringt. Im menschlichen

[1]) Philos. Untersuchung, S. 164 ff.

Körper endlich, den unser Philosoph „dem von der Formenfülle gestalteten Urstoff", dem dritten Prinzip bei der dreifachen Fassung des Urwesens, gegenüberstellt, findet Zimmer das Pendant zu der zweiten Person in Gott. All diese seine Gedanken findet er bereits ausgedrückt in den Worten der Schrift:

„Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnisse." Doch nur so lange ist der Mensch das Gleichnis Gottes, als er mit diesem in lebendigem Kontakt steht, ähnlich wie auch das Spiegelbild nur mit dem sich Spiegelnden besteht. Denn der Mensch ist nach Zimmer ein Besonderes, und als solches kann sich der Erdensohn an Besonderheiten hängen, auf diese Weise die Verbindung mit dem Allgemeinen, mit Gott lockern, ja fast lösen.

Und was er konnte, das tat er. Zu enge Relationen hat er mit anderen Besonderheiten eingegangen, sich so von Gott entfernt und also ist er der in Relationen verstrickte, ein am Endlichen haftende Mensch geworden.

Als bleibenden Zeugen dieses Abfalls erkennt Zimmer den allgemeinen Irrtum des Menschengeschlechts, den er aus der Geschichte der Philosophie als bestehend zu erweisen sucht.

Hier fordert nun Zimmers Pädagogik und Staatsphilosophie als wesentliche Aufgabe von Familie und Staat, den gefallenen realen Menschen in den ursprünglichen idealen umzuwandeln, ihn zu einem wahren Menschen möglichst wiederum heranzuziehen. Dementsprechend soll der Staat vornehmlich in negativer Tätigkeit alles beseitigen, was der vollen Menschwerdung des Menschen entgegensteht, oder alle Reize aufheben, welche ihn nochmals zum Falle bringen könnten. In positiver Weise soll das Gemeinwesen aber alles setzen, was die Entstehung, Entwicklung und Erhaltung des menschlichen Organismus begünstigt und befördert.

Das sind im wesentlichen Zimmers philosophische Lehren und zwar in systematischer Ordnung. Mag letzteres auch nur unvollkommen gelungen sein und nur einen Versuch bedeuten; unberechtigt ist denn auch der Versuch jedenfalls nicht, da die Autoren über unsern Philosophen, soweit wir sie überschauen können, zwar im allgemeinen dessen Grundsätze gewertet, aber niemals dieselben systematisch geordnet haben.

2. Wenn wir nun im zweiten Teile unserer Abhandlung, in der Kritik des dargestellten philosophischen Systems die Autoren, welche über Zimmer schrieben, zu Rate ziehen, so müssen wir sie in drei verschiedene Gruppen teilen: In extreme Gegner, in extreme Freunde und in eine ruhige objektive Mitte.

a. Zu den ersten, den fanatischen Gegnern, gehört hauptsächlich der Vielschreiber und Rationalist Salat, der in seinen „Denkwürdigkeiten betreffend den Gang der Wissenschaft und Aufklärung im südlichen

Deutschland" mehr persönlichen Hass, als sachliche Widerlegung bekundet. Seine Schmähsucht erhielt jedoch schon von Sailer 1823 die gebührende Antwort in seiner Schrift gegen Salat: „Eine gute Portion Pfeffer auf den Landshuter Salat".

Nicht viel weniger einseitig urteilt noch Denzinger in seinen „Vier Büchern der religiösen Erkenntnis". Zwar hat er richtig das Gefährliche in Zimmers Philosophie aufgedeckt; allein Heuchelei diesem Manne vorzuwerfen, ist sicher ungerecht. Fast auf jeder Seite einzelner Abhandlungen verrät er tiefinnerste Ueberzeugung, eine Ueberzeugung, der er trotz der schwersten Opfer stets treu geblieben, obwohl sie ihm in Dillingen völlige und in Landshut zeitweilige Entlassung kostete. Sein sittlicher Charakter ist und bleibt eben unantastbar:

„Eine seltene Wahrheitsliebe, auch im Urteil über seine eigenen Schwächen, war ja der wesentliche Schmuck seines Wortes. Falschheit war ihm zuwider wie der Tod, und die Grundfarbe seines Charakters, Ernst und Selbstachtung, verliess ihn nie." [1])

b. Mit Recht rühmen daher Zimmers Freunde einen solch männlichen Charakter, mit Unrecht aber übersehen sie hierbei seine wissenschaftlichen Schwächen. Sailer und Widmer, der eine sein vertrautester Freund, der andere sein begeisterter Schüler loben nämlich von Zimmer, dass er sich zwar

„in die labyrintischen Gänge der älteren und neueren Philosophie tief einbegeben, aber auch herausgefunden habe; dass der idealgesinnte Mann der leuchtendsten Spur der einen und wahren Philosophie gefolgt sei, die das All der Dinge in dem einen Gott schauen lehrte, ohne das Natürliche zu vergöttlichen und das Göttliche zu vernatürlichen." [2])

c. Dem gegenüber urteilen der Nomenklator und Jesuit Hurter, [3]) sowie Lauchert [4]) in der „Allgemeinen Deutschen Biographie" ruhig und richtig, dass unser Philosoph aus den Irrgängen der idealistischen Lehre nicht mehr den Rückweg gefunden, dass er

„sich allzu sehr den neueren Systemen angeschlossen habe zum Schaden für den ächten Sinn der katholischen Dogmen."

Es ist wohl nicht zu bestreiten, wenn wir Zimmers bedeutendere uns zugängliche Schriften, wie seine philosophische Religionslehre, seine Untersuchung über den Verfall des Menschengeschlechtes, seine Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte, wenn wir diese Erzeugnisse aufmerksam durchgehen, dass der originelle Denker, wenn auch in der edelsten Absicht, einer falschen Spekulation gefolgt, dass er in seiner späteren Periode vornehmlich ein entschiedener Schellingianer gewesen ist. Wir achten den von seinen Schülern so sehr gefeierten Lehrer, den mit den Zeitbedürfnissen rechnenden Theologen;

[1]) Sailer, Zimmers Biogr., S. 17 ff. — [2]) Ebd., S. 12 ff. — [3]) Hurter, Nomenclatorius litterarius. Tom. III, p. 553—56. — [4]) Allg. Deutsche Biogr. 45. Bd., S. 242—249.

wir verehren den bis zur eigenen Dürftigkeit selbstlosen Priester und wir bewundern den unter den härtesten Schicksalsschlägen stets rückgratfesten Mann; an seinem tatsächlichen Schellingianismus aber können wir leider nichts wenden und nichts deuteln. Schon das angegebene Wesen seiner Philosophie verrät Schellings Identitätsphilosophie, die jeden wesentlichen Unterschied zwischen dem Ich und dem Nichtich, als nur zwei relativen Begriffen, aufhebt und sie in einem höchsten Begriff vereinigt findet.[1]) Dieser Höchste, Absolute kann aber bei beiden Idealisten nur durch die unmittelbare intellektuelle Anschauung erkannt werden. Die esoterische Philosophie sodann ist so ziemlich eine Anleihe von Schelling, dessen fünf Hauptsätze hierüber Zimmer auch ausführlich in der „Idee des Absoluten" als richtig zu erweisen sucht. Im wesentlichen, oft sogar in den *termini* mit dem berühmten Würzburger Professor übereinstimmend, ist endlich die exoterische Philosophie. Mit dem Schellingschen Pantheismus sind daher auch Zimmers Lehren verurteilt; denn sie heben trotz allen Protestes die Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt und die *creatio ex nihilo* auf, da ja nach Zimmer die ganze Welt nur als eine besondere Form aus der ewigen dreifachen göttlichen Form hervorgegangen, und die Schöpfung aus nichts nur so zu verstehen ist, dass Gott die Welt aus nichts ausser ihm Liegenden geschaffen habe.

Angesichts solcher Spekulationen können wir nun auch die Entlassung des gefeierten Lehrers an der Universität Dillingen gebührend würdigen: Sie ist zu bedauern, aber sie war gerecht: denn der extreme Idealist hat wohl schon damals pantheistische Gedanken auch in die spekulative Theologie hineingetragen und hätte so leicht den jungen Theologen statt positiver Wissenschaft seine eigene schwärmerische, mystische Philosophie zu kosten gegeben. In Landshut suchte man dieser Gefahr später dadurch zu begegnen, dass man dem unruhigen spekulativen Theologen statt der positiven Dogmatik einfach Exegese und Archäologie als Lehrfächer überwies.

Das das Schlimme von Zimmers Spekulation; nun aber auch das Gute: Zimmer hat — und das ist sein Hauptverdienst — mit viel Geschick und grossem Mut den herrschenden Rationalismus bekämpft; er war ein entschiedener, ja leidenschaftlicher Gegner Kants und aller Kantianer. Sein Verhalten hierbei ist äusserst interessant; in der alltäglichen Erfahrung kann man immer wieder ähnliches beobachten: Es hat jemand einen ebenbürtigen Gegner; er will sich einreden, dieser sei ihm nicht gewachsen, er sei es gar nicht wert, dass man sich mit ihm beschäftige, und doch, ohne dass er sich's recht gesteht, fühlt er immer wieder dessen Ueberlegenheit. So war es auch bei Zimmer Kant und den Kantianern gegenüber; er war überzeugter Gegner Kants; er dachte und

[1]) Stöckl, Gesch. d. Philosophie, S. 727.

sprach es auch aus, Kants Philosophie sei einer Bekämpfung nicht wert, ihre Widerlegung schreibe er nicht in seinen Schriften. Und doch zeigen diese Schriften überall, wie sehr er jene Philosophie respektiert, wie er [1]) jeden Augenblick gegen sie eine Lanze schleudert. „Unphilosophie" nennt er diese Richtung, das *ipse dixit* sei beim grössten Teile ihrer Anhänger der höchste Punkt ihrer Weisheit, beschränkte Köpfe seien sie, unförmliche Ausgeburten wie die Mutter selbst. Eine solche heftige Kampfesart erklärt sich allerdings neben dem Abscheu des Idealisten vor dem am Irdischen haftenbleibenden Kantischen Denken vor allem aus den ungebührlichen Anfeindungen, die ihm von den Kantianern erwuchsen. Er hatte ja diese „lieben Freunde" immer in nächster Nähe, wie in Landshut den damaligen Direktor des Georgeanums, und an der Universität selbst standen sich scharf Rationalisten und Idealisten gegenüber.

Gegenüber dem engherzigen Verstandessystem der Rationalisten vertrat Zimmer mit Kraft und Erfolg den hohen Gedankenflug der Schellingschen Philosophie, die sicher jeglichem rationalistischen Denken vorzuziehen ist. Hayd, ein Schüler Zimmers' äussert ja auch einmal, durch Zimmer sei er in seinem Glauben gerettet worden. In langem, harten Ringen hatte sich der kräftige Geist unseres Denkers zu Schellings Lehre durchgekämpft. Zuerst Verehrer des Leibniz, wandte er sich nicht vollständig von ihm befriedigt zu Kant, von diesem voll Abscheu weg zu Fichte, um dann endlich bei Schelling stehen zu bleiben. Dessen ihm grossartig erscheinender Gedankenbau war es aber auch, der den verwandten idealen Zimmer unwiderstehlich und für immer angezogen; hier glaubte er ja jenes System gefunden zu haben, worin sich ihm „Glauben und Wissen und Wissen und Glauben" zu umarmen scheinen. Ohne praktisch seine katholische Ueberzeugung zu ändern, hatte er sich dem berückenden Schellingschen Pantheismus dauernd ergeben, jenem Pantheismus, welcher gerade damals geniale Geister unter seine Fahnen rief, zeitweilig sogar den jungen Görres.

Im Laufe des vergangenen Jahrhunderts hat nun jener exzessive Idealismus Zimmers, bezw. Schellings, gar viel von seinem bezaubernden Glanze verloren, und auch sein Gegner, der Rationalismus, muss immer grössere Lücken in den Reihen seiner Kämpen sehen. Möge nun die Neuscholastik, die sich jetzt an die Stelle beider zu ringen müht, das gute Material, das Zimmer und andere neuere Denker in ihren Schriften niedergelegt, sammeln und sichten und die zahlreichen Goldkörner, die sie in ihren Arbeiten zu Tage gefördert, in eine für die Gegenwart gangbare Münze schmelzen!

[1]) Ueber Kant siehe Philos. Religionslehre. 6 S. 5, 6, 23, 27 ff., 67, 72, 84 f., 106, 153 u. s. f.

Der erste Kongress für experimentelle Psychologie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Die Initiative zu einer Versammlung der Vertreter der experimentellen Psychologie ging von G. E. Müller, Professor dieser Wissenschaft in Göttingen aus. Er motiviert die Dringlichkeit eines solchen Kongresses in dem Einladungsschreiben wie folgt:

„Obwohl die experimentelle Psychologie nun schon seit mehr als zwei Dezennien in Deutschland ihre Pflege findet und überhaupt erst von Deutschland aus ihren Weg genommen hat, so fehlt doch bei uns den psychologischen Bestrebungen noch ein Vereinigungspunkt, wie ihn sämtliche naturwissenschaftliche Disziplinen in ihren Spezialkongressen oder in der allgemeinen Deutschen Naturforscherversammlung und deren besonderen Sektionen besitzen, und wie ihn die Amerikanischen Psychologen bereits in einem jährlich stattfindenden Kongresse haben. Ein solcher Vereinigungspunkt ist aber für die Psychologie nicht weniger ein Bedürfnis wie für die anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Denn bei der Mannigfaltigkeit der speziellen Forschungseinrichtungen, die schon bis jetzt in der Psychologie zu tage getreten sind, und bei der wechselnden Zahl der Aufgaben und Fragen, die von den verschiedensten Gebieten menschlichen Wissens, Handelns und Empfindens aus an die Psychologie gestellt werden, ist es dringend angezeigt, dass denjenigen, die an der Arbeit auf dem Gebiete der Psychologie beteiligt sind, Gelegenheit gegeben werde, durch wissenschaftliche Zusammenkünfte und persönlichen Verkehr eine leichtere und vollständigere Einsicht in die auf diesem Gebiet sich regenden Richtungen und erworbenen Anschauungen zu erhalten, und durch Austausch von Erfahrungen und Gedanken sich hinsichtlich der Methode und der Zielpunkte ihres Forschens gegenseitig zu fördern."

Die Idee Müllers fand allgemeinen Anklang, zunächst durch den Anschluss der bedeutendsten Experimentatoren: Ebbinghaus, Külpe, Meumann, Sommer, Schumann, welche sich zu einem Initiativkomitee mit Müller zusammenschlossen. Ihnen traten später S. Exner, Groos, E. Hering, v. Kries, Siebeck, Stumpf und Ziehen bei: in ihrem Namen wurde das Einladungsschreiben versandt. Der Gedanke fand jetzt einen lebhaften Widerhall in den weitesten Kreisen, indem sich zu Vor-

trägen oder doch zu Teilnehmern Männer und Frauen nicht bloss aus Deutschland und Oesterreich, sondern auch aus der Schweiz, Italien, Frankreich, Holland, Schweden, Russland, selbst aus Kanada und Japan meldeten. So fand der Kongress zu Giessen statt, vom 18. bis 21. April dieses Jahres; einen authentischen Bericht über den Verlauf veröffentlichte F. Schumann im Auftrage des Vorstandes.[1])

Ueber folgende Punkte wurden Vorträge gehalten, bzw. Demonstrationen gegeben oder eine Ausstellung von Apparaten veranstaltet:

1. Individualpsychologie. 2. Psychophysiologie der Sinne. 3. Gedächtnis. 4. Verstandestätigkeit. 5. Bewusstsein und Schlaf. 6. Ausdrucksbewegungen und Willenstätigkeit. 7. Gefühle und Aesthetik. 8. Kinderpsychologie und Aesthetik. 9. Kriminalpsychologie. 10. Psychopathologie. 11. Reaktionsversuche.

Im Anschluss an den Kongress konstituierte sich eine „Gesellschaft für experimentelle Psychologie", deren Vorstand aus den Herren G. E. Müller, R. Sommer, H. Ebbinghaus, S. Exner, O. Külpe, E. Meumann, F. Schumann (als Schriftführer) besteht. Ein Begrüssungstelegramm erging an den Nestor der experimentellen Psychologie Geheimrat Wundt, und der nächste Kongress wurde auf die Osterferien 1906 nach Würzburg festgesetzt.

Wir können unsere Leser am besten über den gegenwärtigen Stand der so eifrig gepflegten neuen Wissenschaft orientieren, indem wir dem Berichte Schumanns folgende kurze Notizen über die Vorträge und die daran sich anschliessenden Diskussionen entnehmen.

W. Henri handelt „Ueber die Methoden der Individualpsychologie". Er versteht darunter die Differentialpsychologie, die Erforschung der individuellen Eigenschaften. Er verwirft die von ihm früher bevorzugte Methode der „mental tests", welche aus kurzen Beobachtungen eines Seelengebietes die ganze Individualität erschliessen will. Aber auch längere Zeit hindurch mit den verschiedensten Hilfsmitteln angestellte Experimente haben noch nicht zu einer ausreichenden Charakterisierung geführt.

G. E. Müller gibt der „Theorie der Gegenfarben und Farbenblindheit" von Hering eine Modifikation, indem er „zwischen den äusseren Valenzen und den inneren Reizwerten der Lichter scharf unterscheidet, und die gegenseitige Verstärkung oder Hemmung der gleichzeitig gegebenen inneren (7) Reizwerte stets wohl zu beachten" verlangt. Diese Lehre, „die übrigens ihr Gegenstück darin findet, dass nach den neuesten Fassungen der Young-Helmholtzschen Theorie die Zahl der den Gesichtsempfindungen zu Grunde liegenden zentralen Vorgänge grösser ist als die Zahl (3) der peripheren Komponenten, mithin diese Komponenten nicht bloss je einen Reizwert besitzen, kommt auch dann in

[1]) Bericht über den I. Kongress für experimentelle Psychologie. Leipzig, Barth. 1904.

Betracht, wenn es sich um die Erklärung gewisser Kontrast- oder Nachbilderscheinungen oder gewisser Schwankungen der Lage der Kardinalpunkte des Spektrums (des Urgelb, Urgrün und Urblau) handelt."

F. Schumann, Ein ungewöhnlicher Fall von Farbenblindheit. Bei dem Vortragenden fällt Grün ganz aus. Aber farbloses Licht erschien neben dem grünen stets rötlich.

A. Guttmann, Untersuchungen an sog. Farbenschwachen. 1. Sie haben eine geringere Unterschiedsempfindlichkeit für die Farben in der Gegend des Natriumgelb, eine höhere im Grün. 2. Sie können nur bei einem Optimum des Reizes sicher urteilen. 3. Die Helligkeitsdifferenzen sind ihnen auffälliger als die der Farbentöne. 4. Sie brauchen zum Erkennen der Farben grössere Gesichtswinkel, und 5. erheblich längere Zeit. 6. Sie ermüden farbigen Reizen gegenüber schneller. 7. Sie haben einen weit stärkeren Simultankontrast. Es unterscheiden sich zwei Gruppen, die Aehnlichkeit mit Protanopen und Deuteranopen haben; zweifelhaft bleibt, ob sie mit den farbenschwachen anomalen Trichromaten identisch sind. Sicher ist, „dass die Störung nicht in der Peripherie, sondern in höheren Bahnen bestehen muss."

W. Benussi, Ein neuer Beweis für die spezifische Helligkeit (bzw. Dunkelheit) der Farben. — Innerhalb der Helladaption lässt sich eine Helligkeitsverschiebung durch das blosse Hervortreten der Farbe nachweisen und sogar zahlenmässig bestimmen. Ebenso das Verhältnis dieser Aufhellungen bzw. Verdunkelungen zu denjenigen, welche durch Uebergang von Hell- zu Dunkeladaption erzielt werden. „Theorie: a) die mit dem Hervortreten der Farbe Hand in Hand gehende Helligkeits-Zu- oder Abnahme ist, da sie bei helladaptierten Augen nachweisbar ist, nicht auf einen Funktionswechsel verschiedener terminaler Netzhautapparate, sondern auf die den Farben eigene Helligkeit zurückzuführen . . . b) desgleichen ist auch das Purkinjesche Phänomen . . . nicht durch Annahme zweier Sehapparate . . . zu erklären."

H. Ebbinghaus, Die geometrisch-optischen Täuschungen. — Der Vortragende hat einige bekannte Muster unter ungewöhnlichen Umständen mit Gesicht und Tasten untersucht. „Die beiden auf dem Gebiete des Tastsinns untersuchten (das Pfeil- und Kontrastmuster) ergeben ganz dieselben Täuschungen, und diese von derselben Grössenordnung wie auf dem Gebiete des Gesichtssinns." Im Uebrigen sind die Täuschungen nicht einheitlich erklärbar. — In der Diskussion betont Schumann die Augenbewegungen für viele Richtungstäuschungen.

A. Tschermak, Neue Untersuchungen über Tiefenwahrnehmung mit besonderer Rücksicht auf deren angeborene Grundlage. — Es wurde messend der Nachweis erbracht, „dass die binokulare Tiefenlokalisation ganz allgemein an querdisparate Abbildung, und zwar nicht bloss an Verschmelzung der beiden Eindrücke, sondern auch an Doppelbilder ge-

bunden ist. Dieses Verhalten erscheint von spezieller Bedeutung für die Wirbeltiere mit fixer Divergenz der Gesichtslinien. An denselben liess sich mittelst eines Leuchtperimeters ein gewisser binokularer Gesichtsraum nachweisen, unabhängig von totaler oder partieller Kreuzung der Sehnerven." Indess „die hohe Bedeutung der empirischen Motive, der individuellen Anpassung ist nicht zu verkennen."

S. Exner, Ueber die Wirkung mehrfacher Rindenoperationen auf den Sehakt. — Wie in pathologischen Zuständen, so nach Exstirpation bestimmter Hirnpartien erfolgen defekte Wahrnehmungen und Vorstellungen. [1])

F. Schumann, Die Erkennung von Buchstaben und Worten bei momentaner Beleuchtung. — „1. Das positive Nachbild der Buchstaben und Wörter persistiert häufig auch bei Helladaption ganz überraschend lange. 2. Die Wahrnehmungsbilder der Buchstaben werden nicht immer beim Eintreten des auslöschenden Reizes durch diesen sofort zerstört. 3. Die erkannten Buchstaben werden keineswegs immer deutlicher gesehen als die nicht erkannten. 4. Die Angabe Messmers, dass auch bei einer Expositionszeit von wenigen σ noch Aufmerksamkeitswanderungen möglich sind, kann ich bestätigen. 5. Fordert man wenige Sekunden nach der Exposition die Versuchspersonen auf, die erkannten Buchstaben anzugeben, so sind manche von ihnen schon ausser stande, auch nur ein einigermassen deutliches visuelles Bild zu reproduzieren. Bei ihnen rufen die visuellen Wahrnehmungsbilder sofort die entsprechenden Lautbilder bzw. Bewegungsbilder hervor, und diese allein werden behalten (akustischer bzw. akustisch-motorischer Typus). Von den übrigen Versuchspersonen stützt sich auch nur der kleinere Teil ganz allein auf die visuellen Erinnerungsbilder (visueller Typus). 6. Die Beobachtung von Erdmann und Dodge, dass Wörter von 22 Buchstaben bei einer Exposition von 0,1 Sek. in allen Teilen deutlich gesehen werden können, habe ich nur bei visuellen Personen bestätigt gefunden. 7. Meine Versuche bestätigen die Ansicht, dass mit der Reproduktion der Bezeichnung noch nicht gegeben ist die eigentliche Erkennung des Wahrnehmungsbildes, für die das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit von Wahrnehmungsbild und Lautbild charakteristisch ist."

Struycken, Bestimmung der Hörschärfe in Mikromillimetern.

Alrutz, Neue Untersuchungen über Hautsinnesempfindungen. — Die sog. paradoxe Kälteempfindung, welche durch Berührung der Kältepunkte mit warmen Metallflächen entsteht, kann man auch erhalten, wenn man den Temperator Thunbergs, einen Metallcylinder mit durchströmendem Wasser, mit einer Temperatur des Wassers von 9° C. auf die Stirnhaut 2′ lang setzt; zuerst erhält man starke Kälteempfindung, die aber bald abnimmt. Nach Entfernung des Metalls nimmt die Kälteempfindung wieder zu, oder nach kurzem Intervall tritt eine neue Kälteempfindung ein. „Diese

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. und Phys. d. S. 36. Bd. S. 194 ff.

sekundäre Empfindung entsteht durch eine Erwärmung von innen durch das Blut", ist also eine paradoxe Kälteempfindung. Dieselbe ist „nasskalt", weil sie auch bei der Benetzung der Haut eintritt. — Die Empfindung des Glatten kann nicht als Druckempfindung angesehen werden; denn wenn man senkrecht gespannte Saiten zwischen die fest zusammengepressten Hände bringt und diese wagerecht hin und her bewegt, „fühlt man eine spezifische und ganz starke Glätte". — Die Juckempfindung ist nichts anders als die sekundäre Schmerzempfindung Goldscheiders, welche ca. 1 " nach dem eigentlichen Schmerz eines Stiches folgt. Alrutz nimmt spezifische Endorgane für sie an, verschieden von denen der Stichempfindungen, da sie nicht den reinen Stichcharakter der ersten besitzt, schlecht lokalisiert und irradiierend ist.

G. Heymans, Intensitätskontrast und chemische Hemmung. — „Eine Fläche erscheint um so dunkeler, auf je hellerem Grunde sie wahrgenommen wird. Neben der herkömmlichen Deutung dieser Tatsache, nach welcher die Fläche auf gleich hellem Hintergrunde keine, auf hellerem eine verdunkelnde, und auf dunklerem eine aufhellende Wirkung erfahren sollte, ist Raum für eine andere, nach welcher die Fläche nur auf völlig lichtlosem Hintergrunde keine, auf jedem helleren Grunde dagegen eine entsprechend starke, verdunkelnde Wirkung erfährt." Diese Deutung ist einfacher, fügt sich dem allgemein psychischen Hemmungsgesetz unter. — In der Diskussion bemerkt Dürr, dass damit die Analogie von Helligkeits- und Farbenkontrast aufgehoben wird.

G. E. Müller, Bericht über Untersuchungen an einem ungewöhnlichen Gedächtnis.

Dr. Rückle aus Kassel zeichnete sich als Rechenkünstler aus, er leistet weit mehr als Diamanti und Jnaudi. In 24½ Sek. lernte er fünfstellige Zahlen und reproduzierte die einzelnen Ziffern in der erlernten Reihenfolge in 6 ", umgekehrt in 7½ ", in beliebiger Anordnung in 17½ ". In 2 Minuten zerlegte er eine fünfstellige Zahl in 4 Quadratzahlen, und gab deren Wurzeln an. Er rechnete gleichzeitig mit Zahlenlernen, er konnte schliesslich eine Zahlenreihe von 204 Ziffern in 18 bis 19 Minuten sich einprägen, brauchte also nur den vierten Teil der Zeit wie Diamanti. Das Gedächtnis ist auch sehr treu, erstreckt sich auch auf andere Gegenstände als Zahlen, und wird nicht leicht ermüdet.

A. Wreschner, Experimentelles über die Assoziation von Vorstellungen. — Bei optischen Reizwerten war die Assoziationszeit grösser als bei gehörten. Bei den Abstrakta war die Zeit am längsten, bei Ungebildeten verlangten die Verba die kürzeste Zeit, bei Gebildeten die Adjektiva. Die Ungebildeten brauchten doppelt so viele Zeit als die Gebildeten, die längste die Kinder. Die Männer assoziierten schneller als die Frauen. Wurde die Art der Assoziation vorgeschrieben, z. B. Unterordnung, Gegensatz, so wurde der Gegensatz am schnellsten, die Ursache am lang-

samsten gefunden. Wendt bemerkt dazu, dass nach seinem Versuche die Frauen zum Teil wesentlich schneller assoziieren als die Männer.

Kate Gordon, Ueber das Gedächtnis für affektiv bestimmte Eindrücke. — Die Versuche sprachen gegen die Ansicht, nach der in Lust und Unlust selbständige Reproduktionsmotive mit individuell-qualitativ variierender Färbung zu erblicken wären.

P. Ranschberg, Ueber die Bedeutung der Aehnlichkeit für das Erlernen, Behalten und die Reproduktion. — „1. Der Gedächtnisumfang für heterogene Inhalte ist weiter, die Gedächtnisfestigkeit grösser, die Reproduktionszeit kürzer als für homogene. 2. Die Illusionen des Gedächtnisses sind durchweg gesetzmässige. Sie sind von verschiedener Natur bei heterogenen und bei ähnlichen Inhalten. 3. Schon scheinbar gesicherte, erlernte und soeben reproduzierte psychische Inhalte können durch ihnen ähnliche Inhalte ... stark geschädigt werden, während dies bei heterogenen Reihen unter gleichen Bedingungen nicht der Fall ist. 4. Die Erscheinungen der assoziativen und der reproduktiven Hemmung (Müller-Schumann, Pilzecker) sind nicht nur für Assoziationen mit identischen, sondern auch für solche mit ähnlichen Gliedern sicher nachweisbar ... 5. Das Entstehen und Bestehen einer Wahrnehmung oder reproduzierten Vorstellung im Bewusstsein hängt nicht nur von ihren gegenwärtigen psychologischen Eigenschaften ab, sondern auch in bedeutendem Grade von der Qualität der kurz vorher im Bewusstsein gewesenen, sowie der bald hernach auftauchenden Inhalte ... 6. Die beim Studium des Einflusses der Aehnlichkeit auf das Gedächtnis zu tage tretenden Erscheinungen bilden eine neue Stütze für die Annahme, dass die Verschmelzung gleichzeitiger oder einander folgender identischer Bewusstseinsinhalte eine prinzipielle, allgemein gültige Grundeigenschaft der Seele sei."

R. Müller, Ueber das Wesen des Reproduktionsvorganges. — Es wird hingewiesen auf morphologische Reproduktionen (Linsenregeneration bei Tritonlarven) und die Vererbung, um ein allgemeines Gesetz zu statuieren.

O. Külpe, Versuche über Abstraktion. — Während $^1/_8$ Sek. wurden 4 sinnlose Silben je rot, grün, violett und schwarz gefärbt von je 3 Buchstaben in gleichen Abständen exponiert, und bei jedem Versuch die Stellung der Farben und die Figur variiert, welche die 4 Silben mit einander bildeten. Die Gesichtspunkte, unter welchen das Dargebotene aufgefasst werden sollte, waren die Gesamtzahl der sichtbaren Buchstaben, die Farben mit ihrer Stellung, die Figur, die möglichst grosse Zahl der einzeln gesehenen Buchstaben. Einmal wurde nach der bestimmten Rücksicht gefragt, das andere Mal wurde sie dem Beobachter überlassen.

Es ergab sich nun für die positive Seite der Abstraktion: das Hervorheben gewisser Teilinhalte, „dass die meisten, richtigsten und bestimmtesten Aussagen da stattfinden, wo die Aussagen mit den Aufgaben zusammenfallen", d. h. „die Abstraktion gelingt am besten, wo

vorher eine Präokkupation des Bewusstseins, eine Prädisposition für diese Teilinhalte gegeben oder gesetzt war."

In Bezug auf die negative Seite der Abstraktion, das Absehen von anderen Teilinhalten, ergab sich „allgemein, dass die Zahl der unterbliebenen Aussagen grösser ist für die Gesamtzahl und für die Elemente als für die Farben und die Figur, ... dass von den Elementen und ihrer Zahl leichter abstrahiert, abgesehen werden konnte als von den Farben und der Figur." Der Vf. legt „Gewicht darauf zu konstatieren, dass in den Abstraktionstatsachen unmittelbare Bewusstseinsphänomene vorliegen ... Im Anschluss daran definiere ich die Abstraktion als den Prozess, durch den das logisch oder psychologisch Wirksame von dem logisch oder psychologisch Unwirksamen geschieden wird. Die wirksamen Teilinhalte sind für unser Denken und Vorstellen die positiv abstrahierten, die unwirksamen aber diejenigen, von denen abstrahiert worden ist. Für unser Bewusstsein gibt es demnach abstrakte Vorstellungen, für die psychische Realität nur konkrete Vorstellungen."

Wenn Redner meint, „damit sei zugleich der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus seiner Entscheidung näher geführt," so müssen wir dies aufs entschiedenste bestreiten. Denn in jenem alten Streite handelte es sich nicht um abstrakte Vorstellungen und Teilinhalte einer konkreten Vorstellung, sondern um die Tätigkeit der Vernunft, welche das Allgemeine, die intelligibile Wesenheit, von den sinnlichen Vorstellungen abstrahiert. Die reale Gültigkeit dieser allgemeinen Begriffe wurde vom Realismus behauptet, vom Nominalismus verneint. Diese Abstraktion vollzieht sich durchaus unbewusst. Die Theorie Külpes bewegt sich durchaus auf nominalistischem Boden, wie die Erkenntnistheorie der meisten neueren Psychologen.

C. Spearmann, Die experimentelle Untersuchung psychischer Korrelationen. — Der Redner hat mit verbesserten Methoden „das Problem untersucht, ob und inwieweit die Leistungsfähigkeit einer Person in einer Richtung abhängig ist von ihrer Leistungsfähigkeit in einer andern Richtung", und gefunden, „dass alle diese obwohl sehr verschiedenen intellektuellen Fähigkeiten von einem gemeinsamen Faktor — wenn auch in sehr ungleichem Grade — abhängig sind."

Elsenhans, Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften. — „Der Weg zur Erforschung alles jenseits des eigenen Ich gelegenen Geisteslebens geht stets durch sinnliche Medien, die wir nach der Analogie unserer eigenen geistigen Erlebnisse deuten."

W. Wirth, Zur Frage des Bewusstseins- und Aufmerksamkeitsumfanges. — Die beste Methode ist die Wundtsche Vergleichsmethode. „Diese liefert das vollständigste Resultat hinsichtlich des jeweiligen Umfanges der unmittelbaren Wahrnehmung bei Verwertung der Schwellen für

momentane Variationen innerhalb eines dem Beobachter bekannten Bereiches bei Unwissentlichkeit des Variationsortes und Bekanntheit der Variationsrichtung. Dem Bewusstseinsgrade des Variationsortes entspricht hierbei das Verhältnis dieser V.-Schwelle zu der wissentlich abgeleiteten bei Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Variationsort." „Bei Verteilung der Aufmerksamkeit auf das ganze Sehfeld ergab sich der mittlere Wert jenes Verhältnisses $\frac{\text{unwissentlicher}}{\text{wissentlicher}}$ V. S. bei Auswahl von 92 gleichmässig verteilten Punkten = 0,812. Bei gleichmässiger Verteilung von 36 Punkten auf 4 Quadranten und Verteilung der Aufmerksamkeit auf je einen Quadranten ... in Mittel: = 0,872, bei der alten Verteilung der Aufmerksamkeit: = 0,790."

W. Weigandt, Beiträge zur Psychologie des Schlafes. — Es wurden die erholenden Wirkungen einzelner Schlafabschnitte untersucht. „Es ergab sich nun, dass alle Versuche vor dem Einschlafen einen raschen Nachlass der Leistungsfähigkeit meist von Anfang zeigten, jedenfalls ein Zurückbleiben der zweiten Viertelstunde gegenüber der ersten. Der Versuch nach dem ersten Schlafe von 1/2 oder mehreren Stunden zeigte meist schon ein Ansteigen von der 1. zur 2. Viertelstunde." Nach der zweiten Viertelstunde war die Leistungsfähigkeit oft geringer als am Morgen. „Erst die komplizirtere Lernarbeit beweist, dass auch die späteren Schlafstunden noch ihre besondere Bedeutung haben, indem die volle Leistungsfähigkeit zu schwierigeren Arbeiten durch den Schlaf nur langsam wieder erreicht wird, im wesentlichen proportional der Schlafdauer, nur unter einem kleinen Vorsprung der ersten Zeit des Schlafes."

Ed. Claparède, Biologische Theorie des Schlafes. — „Der Schlaf ist nicht das Ergebnis einer einfachen Funktionsunterbrechung, er ist eine positive Funktion, ein Instinkt, der eine Funktionsunterbrechung zum Zwecke hat: wir schlafen, nicht weil wir vergiftet oder erschöpft sind, sondern um der Vergiftung oder Erschöpfung nicht zu unterliegen." — In der Diskussion bemerkt Dürr, dass toxische und instinktive Theorie sich nicht ausschliessen, da ja auch der Instinkt physiologisch begründet sein kann.

H. Ach, Experimentelles über die Willenstätigkeit. — Es wurden Reaktionen mit und ohne Zuordnung des Reizes angestellt; bei ersterer ist das Verhalten der Versuchsperson eindeutig durch Instruktion bestimmt, bei letzterer nur im allgemeinen. Bei ersterer „trat die von L. Lange und Orschansky festgestellte Erscheinung in Wirksamkeit, dass bei motorischer Einstellung kürzere Zeiten, eine geringere Streuung, aber bedeutend mehr Fehlreaktionen erhalten werden, als bei sensorischer Einstellung". Aus letzterer „geht hervor, dass von der Zielvorstellung determinierende Tendenzen ausgehen, welche eine Realisierung der Absicht im Sinne der Zeitvorstellung bewirken".

G. Martius, Zur Untersuchung des Einflusses psychischer Vorgänge auf Puls und Atmung. — „Die bisherigen Versuche haben teilweise zu sich völlig widersprechenden Ergebnissen geführt. Die Ursache hiervon liegt einmal in den Versuchsanordnungen selbst, sodann in der Art, wie die Kurven berechnet sind." „Bei strengen Anforderungen an die Versuchstechnik und die Versuchsberechnung lässt sich eine einfache Funktion zwischen Geschmack und Geruchseindrücken, sowie zwischen Lust und Unlust und den Symptomen der Atmung und des Pulses nicht nachweisen."

R. Sommer, Demonstrationen: a) Die Umsetzung des Pulses in Töne. b) Darstellung von Ausdrucksbewegungen in Licht- und Farbenerscheinungen.

M. Ettlinger, Einige Bemerkungen über Nachahmung. — Der Vortragende führt Gründe aus der Tier- und Kindespsychologie an, nach welchen die assoziative Erklärung der Nachahmungserscheinungen den Vorzug vor der allzu einfachen Instinkttheorie verdient.

Elsenhans, Bemerkungen über die Generalisation der Gefühle. — Dieselbe ist auf zwei Wegen möglich. 1. durch Teilnahme an dem Generalisationsprozess ihrer Vorstellungen; 2. dadurch, dass sich unmittelbar aus einzelnen Gefühlen Gefühle allgemeinerer Art bilden, wie das Lebensgefühl, die Gemeingefühle.

K. Groos, Die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins. — Die Bewerbung ist nicht, wie Darwin meint, die Grundlage der Kunst. Wohl zeigt sich bei Vögeln ein Spielen, das der Bewerbung dient, aber bei den den Menschen näher stehenden Affen fehlt es. In der Poesie der primitiven Stämme spielt die Erotik eine geringere Rolle als bei uns.

Siebeck, Ueber musikalische Einfühlung. — „Es ist der spezifisch musikalischen Einfühlung wesentlich, dass bei ihr nicht solche Gefühlsqualitäten, die an der Vorstellung bestimmter Dinge haften, sich zu dem Effekt einer Stimmung zusammenschliessen, sondern dass die Stimmung sich aus dem Gesamteffekt von Gefühlsqualitäten ergibt, die uns durch die Töne direkt, d. h. ohne den Umweg über bestimmte Dingvorstellungen vermittelt werden."

K. Marbe, Ueber Rhythmus der Prosa. — M. fand in Goetheschen Prosawerken einen eigentümlichen Rhythmus.

W. Ament, Das psychologische Experiment an Kindern. — Wie in der Psychologie überhaupt, so kommen auch in der des Kindes die Eindrucks-, die Tätigkeits- und Ausdrucksmethoden, Einzel- und Massen-Experimente, Feststellungs- und Vergleichungsmethoden zur Anwendung. Freilich „an der Entwickelung findet das Experiment seine Grenzen. Die Ausdrucks- und Tätigkeitsmethoden hängen von der Entwicklung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, die Ausdrucksmethode von der Entwicklung der Ausdrucksbewegungen ab. Die Fest-

stellungsmethoden, gerade an der Kinderseele eigentümlich ausgebaut, müssen den Vergleichungsmethoden vorangehen. Die Möglichkeit, mit dem Kinde zu experimentieren, entwickelt sich mit dem Kinde selbst.“ Die Exaktheit eignet übrigens nicht bloss dem Experiment, sondern auch der reinen Beobachtung.

W. A. Lay, Ueber das Wesen und die Bedeutung der experimentellen Didaktik. — Pädagogische Verwertung des Experimentes.

W. Stern, Die Sprachentwicklung eines Kindes, insbesondere in grammatischer und logischer Hinsicht. — Es gibt wohl auch Selbstbildungen von Wörtern, sie sind aber Kuriosa. Die Spontaneität in der Nachahmung zeigt sich in der verarbeitenden und auswählenden Tätigkeit. Zuerst treten die Interjektionen auf, das Aktiv vor dem Passiv, die Hauptsätze vor den Nebensätzen, die Infinitive vor den Partizipien, die Ortsadverbien vor denen der Zeit, die Konkreta vor den Abstrakta. Vom Ende des ersten bis zum Anfang des vierten Lebensjahres hat die Tochter St.s die Hauptetappen der Syntax durchlaufen. In der ersten Epoche, die 8 Monate währte, vertrat das Wort den Satz, bei dem $1^1/_2$jährigen Kinde wurden mehrere Wörter verknüpft, nach weiteren 3 Monaten Satzketten gebildet. Mit $2^1/_2$ Jahren trat Unterordnung der Sätze ein.

Marie Borst, Zur Psychologie der Aussage. — „1. Die Möglichkeit einer Erziehung der Aussage lässt sich nicht in Abrede stellen . . . 2. Der Unterschied der Geschlechter macht sich dahin geltend, dass die Frauenaussage die Männeraussage an Treue und Umfang übertrifft.“

R. Sommer, Objektive Psychopathologie. — Die Methoden zur Gewinnung objektiver Merkmale für Abnorme beziehen sich 1. auf Registrierung von Bewegungen; 2. auf Objektivierung von Symptomen komplexen.

N. Ach, Ueber das Hippsche Chronoskop.

H. T. Watt, Mitteilungen über Reaktionsversuche. — „Der Ausdruck einer Reaktion ist bedingt 1. durch die Aufgabe, 2. durch die relative Reproduktionsgeschwindigkeit konkurrierender Reproduktionstendenzen neben andern Faktoren, die objektiv konstatierbar sind.“

Rezensionen und Referate.

De actibus humanis moraliter consideratis. Auctore V. Frins S. J. Freiburg i. B., Herder. 1904. gr. 8. XII, 563 p.

Vorliegendes Buch bildet den zweiten Band eines Werkes „De actibus humanis". Der erste Band war erschienen im Jahre 1897, und behandelte die Akte des freien Willens von ontologischem und psychologischem Standpunkte in ihrer Beziehung zum sittlichen Handeln. Er wurde besprochen im Jahrgange 1898 dieses Jahrbuches, S. 202—204. Nunmehr folgt eine Abhandlung über die freien menschlichen Akte als sittliche in der Ordnung der Natur. Der Verfasser bestimmt in der Vorrede die Grenzen seines Traktates dahin, dass er die neueren Gelehrten nur wenig berücksichtigt habe, und fast ausschliesslich die Scholastiker und die ihnen folgenden Auktoren; dies sind seine Worte:

„Volui enim nihil aliud quam ex latebris et pulvere excitare multa illa et varia, quae olim scholastici doctores de his quaestionibus diligenter, profunde, subtiliter investigarunt."

Dabei nimmt er Umgang von den verschiedenen Meinungen über die natürliche Norm der Sittlichkeit, über welche in neuester Zeit bereits viel Vorzügliches geschrieben worden ist. Das Buch hat also eigentlich zum Gegenstande die scholastischen Doktrinen über Wesen und Arten der Moralität. Diese sind mit unübertrefflichem Fleisse zusammengetragen. Es fehlt kaum eine über die darauf bezüglichen Fragen in der scholastischen Literatur vorfindliche Meinung. Alle sind klar und erschöpfend dargelegt und in massvoller Kritik gewürdigt. Sein eigenes Urteil spricht der Auktor ruhig und lichtvoll aus unter überzeugender Begründung, fast durchweg im Einklang mit dem hl. Thomas und Suarez und unter sachgemässer Widerlegung der Einwürfe. Nachstehend folgt eine kurze Uebersicht des Traktates.

Die *I. Sectio* behandelt das Wesen der Moralität der *actus humani*. Nach Darlegung sechs verschiedener Ansichten über das Wesen der *moralitas actuum* entscheidet sich der Verfasser n. 58 sqq. mit Suarez dafür:

„moralitas actus humani interni constituitur in hac re, ut sit actus voluntarius, libere elicitus cum sufficienti notitia, quale objectum actus atque ipse actus secundum regulam morum sit."

Darnach schliesst der Begriff der Sittlichkeit eines Aktes ein Dreifaches in sich:

a. die physische Beursachung durch den Willen mit einer ihm wesentlichen innerlichen Hinneigung zum Objekte oder Abwendung von ihm;

b. freie Selbstbestimmung;

c. genügende und dem Akte vorhergehende Kenntnis des moralischen Charakters des Objektes und des Aktes selbst, in Folge der Advertenz der Vernunft auf die Sittengesetze.

Die *II. Sectio* beschäftigt sich mit der Untersuchung, welches eigentlich die natürliche Sittenregel für den Menschen sei, und kommt zu dem Resultat (n. 65 sqq.): Die Vernunft ist das Licht, unter welchem wir alles, was sich dem Willen als begehrenswert darstellt, prüfen können, ob es für uns, insoweit wir vernünftige, freipersönliche Wesen sind, wahrhaft gut ist oder nicht, und Gott, der Schöpfer der Natur, will, dass wir diese Prüfung anstellen und dem Lichte der Vernunft folgen. Sie schöpft aber ihr Urteil aus der Würde, die der menschlichen Natur inne wohnt, und deren Beziehungen zu den verschiedenen anderen Wesen ausser ihr. Es ist daher die menschliche Natur selbst, insoweit sie vernunftbegabt ist, die objektive Sittenregel. Dies wird weiter ausgeführt in nachfolgendem Sinne (n. 85 sqq.):

Die Vernunft erkennt auch Gott als den Urheber der Natur, und der vernünftige Geist trägt in sich das Bewusstsein des göttlichen Willens, dass vernunftgemäss gehandelt werde. Insoweit etwas als der vernünftigen Natur zuwider erkannt ist, ohne an Gott ausdrücklich zu denken, redet man von einer philosophischen Sünde; insoweit aber das vernunftwidrige Handeln auch als Gegensatz gegen Gottes Willen aufgefasst wird, von theologischer Sünde. Der hl. Augustin und der hl. Thomas bezeichnen es auch als Gegensatz gegen die *lex aeterna*, woraus sich der Satz des hl. Thomas erklärt: „omne peccatum malum est, quia prohibitum". Aber jedenfalls (so wenigstens nach der Doktrin des hl. Thomas und der Thomisten) ist der *rectus ordo rationis* für sich allein schon ohne formelles Bewusstsein des göttlichen Gebotes oder Verbotes Regel für das sittliche Handeln. Denn in der Konformität oder Difformität eines *actus humanus* mit dem *rectus ordo rationis* liegt auch *implicite* die Konformität oder Difformität mit dem Willen seines Schöpfers. Und entspricht der Akt den Anforderungen des Naturgesetzes, so ist er in der Ordnung der Natur sittlich gut, ist er ihnen entgegen, so ist er sittlich schlecht. Dafür spricht auch klar das Wort des Apostels *Rom.* 2, 14.

Die *III. Sectio* (n. 121—523) handelt sehr ausführlich über die verschiedenen Arten der moralischen Akte, und zwar zunächst über die moralische Güte und die moralische Schlechtigkeit. Die erste Frage ist, woher im allgemeinen die objektive Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der *actus humani* herzuleiten sei. Die Antwort liegt in folgender Ausführung:

Zu einem moralisch guten Akte ist vor allem erfordert ein Objekt, welches sittlich gut ist, und nichts Unsittliches in sich schliesst. Der freie Akt ist ja

eine Bewegung zu einem Objekte. Die Species einer Bewegung aber wird bestimmt durch den Terminus, auf welchen sie gerichtet ist. Soll daher ein Akt der Species des moralisch Guten angehören, so muss die moralische Güte schon seinem Objekte als seinem Terminus inne wohnen. Diese aber findet sich nicht in dem, was man *bonum utile* nennt, an sich, da es seinen sittlichen Wert ganz aus dem Zwecke gewinnt, welchem es dient. Noch weniger liegt die *ratio boni moralis* im *bonum delectabile* an sich. Die rein sinnliche Befriedigung als solche ist niemals ein des vernünftigen freien Wesens würdiges Gut. Es bleibt mithin nur das *bonum honestum* übrig als Objekt, aus welchem die *actus humani* ihre moralische Güte gewinnen können. *Bonum honestum* aber ist das, was der vernünftigen Natur als solcher ganz gemäss ist, und sie entweder in ihrer Kompletheit befriedigt und vervollkommnet, oder nur nach einer Seite hin, jedoch in einer Weise, durch welche sie in ihrem höheren Teile weder an sich noch in seinen Beziehungen zu dem, was seiner Vervollkommnung dienen soll, Schaden leidet.

Ebenso ist die moralische Schlechtigkeit eines Aktes *primarie* herzuleiten aus dem Gegensatze seines Objektes gegen den *rectus ordo rationis*.

Zur sittlichen Güte eines Aktes ist also erforderlich, dass sein Objekt als *bonum honestum* erkannt und auch als solches gewollt, und nicht etwa zu einem unsittlichen Zwecke missbraucht wird.

Ein zweiter Artikel dieser *Sectio* verbreitet sich zuerst über die moralische Güte in subjektivem Sinne oder darüber, worin eigentlich die sittliche Güte des Menschen besteht, und sodann in der ausführlichsten Weise über den Einfluss, welchen die Umstände auf einen spezifisch moralisch guten Akt zur Erhöhnng seines Wertes üben können. Besonderer Beachtung wert scheinen die sich daran schliessenden Ausführungen über den Einfluss des *bonus extrinsecus finis* auf die sittliche Güte eines *actus formaliter et intrinsecus bonus* (n. 256—309).

Hierbei kommt die Frage zur Erörterung, ob es eine Bedingung für die sittliche Güte eines *actus humanus* in der natürlichen Ordnung sei, dass er auf den höchsten Zweck, auf die Liebe Gottes bezogen werde. N. 290 wird geantwortet:

„Nihil opus est omnem actum liberum et deliberatum nostrum, ut bonus sit, ad fineme xtrinsecum, sc. Deum, actu signato et explicito referri; cavendum tamen, ne ad finem extrinsecum malum referatur.“

Die von den Jansenisten, Bajus und rigoristischen Auktoren behauptete Notwendigkeit des Handelns rein aus Liebe zu Gott wird zurückgewiesen und widerlegt (298—309).

Im Anschlusse daran (p. 310) werden Stellen des hl. Thomas, welche für die fragliche Notwendigkeit zu sprechen scheinen, auf ihren wahren Sinn einer *relatio objectiva et implicita in Deum* zurückgeführt, und die falschen Deutungen des Wortes *„Quod non est ex fide, peccatum est“* (*Rom.* 14, 23), gleich als wäre alles Handeln, das nicht auf übernatürlichen Motiven beruht, Sünde, zurückgewiesen und widerlegt (p. 311—331).

Verschiedene Arten menschlicher Akte sind endlich auch die *actus eliciti et imperati*. Es ist die Frage, ob der äussere Akt (*act. imperatus*) die moralische Güte oder Schlechtigkeit des ihn hervorrufenden inneren Aktes (*act. elicitus* oder *imperans*) verändere. Weitläufig (p. 332—344) wird der Satz verteidigt, im Einklang mit der Lehre des hl. Thomas, die ganze spezifische moralische *bonitas* oder *malitia* eines Aktes sei im Willensdekrete vollendet, gegen die Skotistische Lehre, es liege eine grössere formelle moralische Güte resp. Schlechtigkeit im Vollzuge des Willensdekretes (*in utroque simul actu*), als im inneren guten oder bösen Willensdekrete allein.

Der 3. Artikel der *III. Sectio* handelt n. 344—486 von dem Wesen des moralisch Bösen im freien menschlichen Handeln. Der Verfasser bezeichnet dies (n. 391) mit den Worten:

„malitia formalis et essentialis pravi formaliter actus recte collocatur in aliquo positivo, sc. in ipsa intentionali tendentia voluntatis in objectum, quod ab agente sufficienter cognoscitur ut moraliter malum, quatenus praecise et formaliter ejus volitio est, non vero in ulla consequente privatione,"

und sagt, dies sei die Ansicht der meisten und besten Auktoren. Es fehlt aber auch nicht an anderen Theologen von grossem Ansehen, welche glauben, das moralisch Böse sei nur zu bestimmen als eine *privatio*, als Beraubung und Verlust der *rectitudo*, welche der Mensch in sich tragen muss durch Konformität mit der rechten Ordnung der Vernunft. Beide Ansichten wollen von ihren Anhängern aus dem hl. Thomas bewiesen werden.

Die letzte Klasse von Akten vom Standpunkte ihres moralischen Wertes ist die der *actus in genere morum indifferentes*.

Der Verfasser verteidigt die gewöhnliche Lehre der Scholastik und der neueren katholischen Schulen, es lasse sich in der Ordnung der Natur nur von einer Indifferenz der menschlichen Akte reden, insoweit lediglich das Verhältnis ihres Objektes zur Sittenregel in Betracht kommt, welche dasselbe weder gebietet oder als vollkommener innerhalb des moralisch Guten erklärt, noch es verbietet (n. 492 sqq.). Er ist aber der Ansicht, man sage besser (n. 489 sq.), es gebe eine dritte Klasse moralischer Akte, und dahin gehören alle, welche ihrem Objekte nach sittlich gestattet sind, und nur von seiten des Zweckes des Handelnden oder der Umstände in eine der beiden anderen Spezien der moralischen Akte transferiert werden können, als nur negativ ihnen jeden Platz auf dem Gebiete der Moralität abzusprechen. Er beruft sich hierfür auf S. Th. 1, 2, 9. 92, a. 2.

In einem dritten Bande wird der hochw. P. Frins nach gleicher Methode die Tractate *De conscientia formanda et de peccatis* folgen lassen.

Eichstätt. **Dr. Joh. Ev. Pruner.**

P. Angelo Secchi S. J. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem neunzehnten Jahrhundert. Von Dr. Joseph Pohle, o. ö. Professor an der Universität in Breslau. Zweite, gänzlich umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. (Mit einem Porträt und Faksimile Secchis, einer farbigen Spektraltafel und 37 Abbildungen im Text). Köln, J. P. Bachem. 1904. 288 S. Geheftet ℳ 4.

Die hier in zweiter Auflage vorliegende Lebensbeschreibung des bekannten Römischen Astrophysikers, aus der Feder Pohles, erschien zuerst als Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1883. Der Stoff zu einem solchen Werke musste damals noch mit ziemlicher Mühe gesammelt und zusammengestellt werden. Dass Prof. Pohle sich dieser Mühe unterzog und seine Aufgabe mit grossem Geschick löste, dafür haben zahlreiche Leser des schönen Buches ihm reichen Dank gewusst. Ja, wir können ohne Uebertreibung hinzufügen, dass unter den vielen, unterdessen in den verschiedensten Sprachen abgefassten kürzeren oder längeren Lebensbeschreibungen Secchis das Pohlesche Werk so ziemlich das beste geblieben ist, und daher (nach der längst vergriffenen ersten Auflage) eine Neuausgabe desselben durchaus wünschenswert war. Dazu kam, dass die 25jährige Wiederkehr des Sterbetages Secchis (am 25. Februar 1903) und die damit verbundene ausserordentliche, in Rom abgehaltene Gedächtnisfeier die Erinnerung an den grossen Gelehrten und das Interesse an seinen wissenschaftlichen Leistungen neuerdings in den Vordergrund stellte. Bei dieser Gelegenheit wurde auch unter den Freunden und Bewunderern Secchis manche sonst vielleicht der Vergessenheit anheimfallende Tatsache aus dessen bewegtem Lebenslaufe wieder aufgefrischt, mancher Charakterzug neu beleuchtet, manches im Privatbesitz verborgene Aktenstück veröffentlicht. Pohle hat alles dieses bei seiner neuen Auflage in bester Weise verwertet, so dass sein Buch eher einem neuen Werke, als einer Neuauflage gleichkommt. Die ursprünglich nur 156 Oktavseiten umfassende Schrift ist nach dieser gänzlichen Umarbeitung auf 288 Seiten angewachsen, statt der ehemaligen 13 Kapitel liegen deren nunmehr 16 vor. Besonders beachtenswert ist auch der neue Anhang (S. 268—288), der Titel sämtlicher Schriften Secchis, so weit dieselben bisher ermittelt werden konnten. Dazu ist durch Hinzufügung passenden Bilderschmuckes dem Werke auch jene äussere Ausstattung beigegeben, die wir besonders bei Lebensbeschreibungen nur ungern vermissen. Es kann daher die neue Auflage allen, die für den wahren Fortschritt von Kultur und Wissenschaft ein warmes Interesse hegen (selbst den Besitzern der ersten Auflage) nur bestens empfohlen werden.

Was das Interesse weiterer Kreise für die äussere Lebensgeschichte und die innere Bedeutung Secchis wachzurufen und lebendig zu erhalten geeignet ist, das sind besonders die vielen Belege, die sein Lebenslauf

bietet, gegen die heutzutage noch ebenso, wie vor 25 Jahren, künstlich gezüchteten und über Gebühr aufgebauschten Vorurteile, als ob zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Naturforschung, zwischen Kirche und Staat ein notwendiger Zwiespalt bestände. Besonders diejenigen, welche so viel von Rückständigkeit und Minderwertigkeit katholischer Wissenschaft reden, finden in Secchi ein leuchtendes Beispiel, was diese Wissenschaft selbst auf profanem Gebiete vermag, wenn man ihr nicht die Lebensadern unterbindet, und ihr ein auch nur bescheidenes Mass von Luft und Licht innerhalb der Landesgrenzen gönnt. Der Antagonismus zwischen Glauben und Wissen, bemerkt mit Recht Prof. Pohle (S. 263), ist kein natürlicher, sondern ein künstlicher. Er geht nicht aus dem innern Wesen der Wissenschaft oder des Glaubens hervor, sondern hat seine eigentlichen Wurzeln im Herzen desjenigen stecken, der jenen Konflikt behaupten zu müssen glaubt. Handgreiflich widerlegt wird die vorgebliche Unvereinbarkeit von Natur und Offenbarung durch die Geschichte, durch grosse historische Gestalten, durch wissenschaftliche Männer. Die glorreiche Kette solcher bis zum Throne Gottes hinaufreichender Männer, in denen der Glaube mit dem Wissen wetteiferte (S. 265), setzte sich in P. Secchi ununterbrochen fort, um vermutlich hinabzureichen bis ans Ende der Zeiten.

Secchi, schliesst Pohle, ist wie ein Prediger in der Wüste für die moderne Naturforschung. Seine Zunftgenossen weist er, eine lebendige Busspredigt, auf das Licht des Glaubens und des Christentums hin, ohne welche die stolzeste Wissenschaft doch immer nur elend im Dunkeln herumtappt (S. 267). Besondere Beachtung verdienen die Schilderungen (S. 246), wie man gegnerischerseits die wahre Gesinnung des grossen Mannes durch ehrenrührige Zweifel zu verdächtigen suchte, und wie mannhaft der sonst so bescheidene Ordensmann derartigen, selbst in die Oeffentlichkeit sich hervorwagenden Anschuldigungen entgegentrat. Dagegen muss es jedes edeldenkende Herz schmerzlich berühren, zu erfahren (S. 236), wie die Verfolgungswut Jungitaliens die letzten Lebensjahre eines solchen Mannes vergällte, der es sich zur Ehre anrechnete, der bestgehassten und verfolgten Gesellschaft Jesu anzugehören, dem es selbst in der Sterbestunde zum Troste gereichte, im Römischen Kolleg, dieser berühmten Pflanzstätte seines Ordens, in der Nähe seiner zur Ehre der Altäre erhobenen Mitbrüder sterben zu können (S. 259).

Dass Prof. Pohle bei all den schönen Charakterzügen aus dem Leben Secchis, es nicht unterlässt, dessen vielseitige, geradezu ans Erstaunliche grenzende wissenschaftliche Tätigkeit gebührend zu schildern und zu würdigen, ist aus der ersten Auflage hinreichend bekannt; dennoch ist in gegenwärtiger Ausgabe auch in dieser Hinsicht ein tieferes Eindringen in die einzelnen Zweige der von Secchi gepflegten Naturwissenschaften zu verzeichnen, wobei die gut gewählten Illustrationen das Verständnis

auch denen erleichtern, die den hier angeregten Wissenszweigen vielleicht ferner stehen. Secchi hatte freilich das seltene Glück, zu einer Zeit zu leben, wo der von ihm bevorzugten Sternkunde ein neues mächtiges Hülfsmittel im Spektroskop zur Verfügung gestellt wurde. Wie Galilei einst durch fleissiges Ausnützen des eben (nicht von ihm) erfundenen Fernrohrs sich bald einen grossen Namen unter den Sternforschern seiner Zeit erwarb, so wusste Secchi das neue wunderbare Leseglas seiner Himmelsforschung derart dienstbar zu machen, dass er der erstaunten Mitwelt immer wieder neue Resultate seiner Beobachtungskunst mitteilen konnte, der Wissenschaft neue Bahnen wiess, ja sich das Verdienst erwarb, zu den Mitbegründern der Spektralanalyse der Gestirne gezählt zu werden (S. 143). Dabei verstand er es, eine ganze Reihe von Hilfswissenschaften, die Lehre von der Physik, Chemie, Meteorologie und den Erdmagnetismus, in bisher ungeahnter Weise, in den Dienst der Astronomie zu stellen, und zwar mit solchem Erfolge, dass sein bescheidenes, nach seinem Tode verstaatlichtes Observatorium eine Musteranstalt für alle derartigen, seitdem allenthalben im In- und Auslande errichteten astrophysikalischen Warten geworden ist (Kap. 5—10). Das Universalgenie Secchis wusste nicht bloss die verschiedensten selbstregistrierenden Apparate mechanisch (in seinem Meteorograph, S. 183 ff.) zu einem Ganzen zu vereinen, sondern in ebenso geistreicher Weise gelang es ihm, mit philosophischem Scharfblick die scheinbar so verschiedenen Naturkräfte mit dem Bande der Einheit zu umschlingen (Kap. 12). Dabei blieb er nicht in stumpfsinnig materialistischer Weise an der toten Materie haften, sondern erhob sich in kühnem Ideenfluge zur *Causa prima* alles Irdischen:

„Wenn wir in uns eine Kraft besitzen (so schreibt er in dem erwähnten Werke), die sich vom Stoffe unterscheidet; wenn der Mensch selbst in seinem edleren Teile durch dieses Prinzip gebildet ist, und wenn er nicht sein eigener Urheber ist, so muss notwendig die Ursache, die ihn ins Leben rief, mindestens gleiche Wesenheit und gleiche Fähigkeiten haben, sie muss also persönlich, vernünftig und verständig sein: allein da wir in der Reihe der Ursachen nicht bis ins Unendliche zurückgehen können, so muss schliesslich eine existieren, welche alle Eigenschaften, die wir durch einfache Uebertragung empfangen haben, in eminentem Sinne besitzt. Und diese Ursache, dieses Wesen nennen wir Gott ... So führt uns das Studium der physikalischen Kräfte zur Erkenntnis, dass notwendig die unmittelbare Tätigkeit eines Wesens wirksam sein muss, welches über dem Stoff erhaben ist" (S. 224).

Als ein Russischer Ungläubiger in der Uebersetzung des Secchischen Werkes über die Einheit der Naturkräfte es sich beikommen liess, alle auf Gott und den Geist bezüglichen Stellen zu unterdrücken, erliess der Verfasser desselben eine öffentliche Verwahrung von energischer Schärfe gegen eine solche willkürliche Uebertragung seines Werkes (S. 226). Für Secchi war die moderne Naturwissenschaft und ihr in vieler Hin-

sicht unleugbarer Fortschritt nur ein neues Hilfsmittel, seine Ideen über die Macht, Unermesslichkeit und Güte Gottes zu erweitern, seine Empfindungen und Wünsche bezüglich des Jenseits höher zu stimmen (S. 231).

Diese kleine Blumenlese aus der vortrefflichen Schrift Prof. Pohles möge genügen, um die Fülle des Stoffes zu kennzeichnen, der in derselben in schöner edler Darstellung zu einem wirklich zutreffenden Lebensbilde verarbeitet ist. Der Verfasser selbst gesteht gerne, dass auch diese erweiterte Lebensbeschreibung des berühmten Gelehrten noch keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch machen kann. Die in der ersten Ausgabe in Aussicht gestellten „Memoiren Secchis" blieben leider bis heute ebenso unveröffentlicht, wie eine damals als bevorstehend gemeldete grössere „Biographie". Schreiber dieser Zeilen weiss am besten, welch eine Verkettung von misslichen Zeitumständen und persönlichen Hindernissen sich der Verwirklichung dieses Unternehmens in den Weg stellten; doch hat er allen Grund zu hoffen, dass sich auch hier das Sprüchwort bewahrheiten wird: „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben".

Schliessen wir diese kurze Empfehlung der Schrift Pohles mit den Worten eines Festredners bei Gelegenheit der Gedächtnisfeier des fünfundzwanzigjährigen Todestages Secchis:

„Das Schauspiel eines auserwählten Geistes, der sich volle 30 Jahre hindurch der Erforschung und Ausbreitung der Wahrheit und Wissenschaft widmet, erweckt unsere Anerkennung. Zum Gefühle der Achtung gesellt sich das der Dankbarkeit, wenn die mit solchem Eifer betriebene Wissenschaft eine weitverbreitete Anwendung findet. Kommt aber zu all diesen Gaben und Vorzügen auch noch der moralischer Vollkommenheit, der milde Glanz der Herzensgüte, der blütenreiche Kranz der Frömmigkeit, der Tugend, des Glaubens, der Religiosität, so blicken wir mit Ehrfurcht auf zu dem Träger all dieser Vorzüge. Ein solches Gefühl ehrfurchtsvoller Bewunderung ist es, das alle jene erfasst, die das Glück hatten, den grossen Astronomen des Römischen Kollegs kennen, schätzen und lieben zu lernen, ja selbst jene, die nur von dem Leben und dem Wirken dieses trefflichen Mannes, dieses ebenso gelehrten wie frommen, bescheidenen wie demütigen Ordenspriesters, gehört haben."

Letztere verdanken nicht an letzter Stelle ihre Hochachtung dem Werke Pohles, der durch seine zeitgemässe Schrift dem Andenken Secchis ein schönes Monument gesetzt hat, das hoffentlich noch manchen jungen Gelehrten zu eifriger Nachahmung anspornen wird.

„Meritos viro insigni honores doctrina et religio certatim instaurent" (so schrieb Leo XIII. eigenhändig bei Gelegenheit der obenerwähnten Feier), „ediscatque progenies succrescens, quid acies possit humani ingenii, duce et auspice Fide."

Rom. **Adolf Müller** S. J.

Lehrbuch der Philosophie auf Aristotelisch-scholastischer Grundlage. Von Alfons Lehmen S. J. Erster Band: **Logik, Kritik und Ontologie.** Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 1904. XVI, 447 S. Ungeb. ℳ 5; geb. ℳ 6,80.

Gelegentlich einer Besprechung der *Elementa philosophiae scholasticae* von Reinstadler hatte der Unterzeichnete nebenbei auch auf die hervorragende Brauchbarkeit des Lehrbuchs der Philosophie von Lehmen hingewiesen;[1]) er ist erfreut, dass auch die breitere Oeffentlichkeit diese Brauchbarkeit bestätigte, indem sie dem ersten Bande bereits zu einer zweiten Auflage verholfen hat.

Sachlich bringt Lehmen nichts wesentlich Neues vor, das man nicht auch schon in anderen, auf gleicher Grundlage ruhenden guten Lehrbüchern ähnlich gelesen hätte; es ist die *philosophia perennis,* aufgebaut und entwickelt unter steter Berücksichtigung der modernen philosophischen Strömungen und Kämpfe. Ich wüsste auch nicht, warum er sich hätte trennen sollen von dieser altbewährten Führerin, da sie doch, nach aller Billigdenkenden Urteil, auch heute noch, zum wenigsten in ihren grundlegenden Sätzen, durchaus befähigt ist, jedes gesunde Denken zu befriedigen. Sie verkaufen, bloss für den Preis der Neuheit und Originalität, wäre ein des ernsten Philosophen unwürdiger Handel. Die Eigenart des Lehmenschen Lehrbuches konnte darum nicht sowohl in der Sache liegen, als vielmehr a) in der gründlichen Geltendmachung der alten Philosophie für und wider das moderne Denken, sei es durch Verassimilierung des Brauchbaren und Neuen, das die moderne Philosophie und Empirie der scholastischen Philosophie zu bieten weiss, mit der letzteren, sei es durch Zurückweisung ihrer die Philosophie direkt oder indirekt verletzenden philosophischen wie naturwissenschaftlichen Irrungen. Dieser Inhalt musste sodann b) in eine den Methodiker wie Stilisten gleichermassen befriedigende Form gegossen werden.

ad b) Was diesen letzten Punkt betrifft, so kenne ich kein philosophisches Lehrbuch auf gleicher Grundlage, das sich mit Lehmen völlig messen könnte. Wohl findet man auch anderswo jene klare Feststellung des *status quaestionis*, jene streng logischen Begriffsbestimmungen, Einteilungen und Beweise; aber so anschaulich wie Lehmen schreiben wenige, und in der genetischen Entwickelung des Lehrstoffes tuts ihm keiner (so weit ich unterrichtet bin) zuvor. Darum ist sein Buch auch in den schwierigsten Materien so verständlich und wie kein anderes geeignet, dem Selbststudium auch weiterer Kreise zu dienen, speziell den Studierenden auch nicht philosophischer Fakultäten. In dieser Hinsicht ist im 1. Band besonders die Kritik gut geraten.

---

[1]) In dieser Zeitschrift, 15. Jahrg. (1902). Heft 2, S. 197.

Wenn ich trotzdem zur Kritik einige methodologische Wünsche äussere, so will ich von vornherein erklären, dass sie den soeben anerkannten Wert des Buches m. E. nicht merklich einzuschränken vermögen, da ja, wenn meine Wünsche berechtigt sind, nicht etwas Fehlendes zur Stelle gebracht, sondern Vorhandenes nur distinkter hervorgehoben oder ein wenig anders geordnet zu werden braucht. Um meine Bemerkungen eventuell auch für die in Aussicht stehende zweite Auflage der folgenden Bände nutzbar zu machen, sei ihnen eine etwas weitere Fassung gegeben.

Nach Kant ist Philosophie schliesslich nur Erkenntnistheorie. So falsch diese Behauptung jederzeit ist, wenn sie exclusiv verstanden wird, so richtig ist sie durch die Zeitumstände jetzt geworden, wenn sie affirmativ gefasst wird. Unser hyperkritisch orientiertes Denken von heute will nun einmal auch in den metaphysischen Traktaten (in der Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie und Theodizee) sich nicht zufrieden geben mit der metaphysischen Betrachtungsweise allein, es will selbst hier immer wieder an die Erkenntnistheorie erinnert, im erkenntnistheoretischen Untergrund verankert werden. Brauchte für die Zeit vor Kant, nach dem tiefen Gedanken des Aristoteles, die Philosophie nur die Zurückführung alles Seins auf die vier Grundursachen (Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache) zu sein, womit in der Tat die metaphysische Ergründung des Seins in sich und nach aussen als erschöpft zu gelten hat, so muss sie heute zudem noch von der Erkenntnistheorie gleichsam durchsäuert werden. Daraus ergeben sich sofort zwei Folgerungen:

1. Auch in den metaphysischen Traktaten ist die Erkenntnistheorie durchaus zu berücksichtigen.

2. Ihre eigene Darstellung aber erheischt die allergrösste Sorgfalt und Bedachtsamkeit. Nicht nur dass der methodische Aufbau daselbst von folgenschwerster Bedeutung ist, — wer wüsste nicht, dass durch ungeschickte Entwickelung der Noëtik Skeptiker grossgezogen, statt ertötet wurden —, auch Inhalt und Umfang der einzelnen Erkenntnisquellen ist aufs genaueste festzustellen und zu umgrenzen. Wie oft wird z. B. in der Metaphysik (z. B. bei der Begründung des Substanzbegriffs) und gar erst in der Psychologie das Zeugnis des Bewusstseins angerufen? Wie leicht kann es aber geschehen und geschah es schon, dass sein Zeugnis verwertet wurde für Dinge, in deren Bereich es nicht mehr heimisch ist! Ferner: Von einem ruhigen Naturphilosophen kann z. B. der Dynamismus neben dem Atomismus und Hylemorphismus als eine probabile Ansicht hingenommen, muss die Diskontinuität des Stoffes auch da zugegeben werden, wo die Sinne das Gegenteil bezeugen u. s. f. Was aber dann inbezug auf die Wahrhaftigkeit der zweiten Erkenntnisquelle? Darum die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung der Zeugniskraft der einzelnen Erkenntnisquellen,

dass sie auch selbst durch die Annahme gewisser Wahrheiten oder Hypothesen (mag der Verf. selbst sie auch für falsch halten) in nichts erschüttert werden kann. Und im Interesse des Lernenden ist es geradezu geboten, diese Beziehungen auch *explicite* hervorzuheben. — Ich komme zum methodischen Aufbau. Alle besseren Lehrbücher, auch das Lehmensche, beginnen die Kritik mit den Fragen über Wahrheit, Irrtum und Gewissheit, Skeptizismus und Dogmatismus. Aber, fragt man sich, welchen Anspruch auf Gewissheit können all diese Ausführungen erheben, wo die Untrüglichkeit und die Grenzen der uns diese Behauptungen und Beweise vermittelnden Erkenntnisquellen erst festgestellt werden sollen? Es dürfte also wohl methodisch richtiger sein, sofort und allein mit den drei Grundwahrheiten zu beginnen, — natürlich nicht als ob sie die einzigen unmittelbar gewissen Wahrheiten wären, wohl aber weil sie die fundamentalsten sind, die notwendigen (zugleich aber auch die einzigen, wie ich gegen Lehmen S. 150 Anm. fest überzeugt bin, notwendigen) Voraussetzungen für den Nachweis der Untrüglichkeit der ersten Erkenntnisquelle —, ihren Sinn und ihre Richtigkeit zu erläutern, nicht durch Beweise (beweisen lassen sie sich nicht, und gegen Beweise schon vor der Untersuchung über die solche Beweise bewerkstelligenden Prinzipien erhebt sich der obige Einwand mit erneuter Dringlichkeit), sondern durch den Hinweis, dass, wer hier schon zu leugnen oder zu zweifeln beginnt, jedes Denken von vornherein unmöglich macht, abgesehen davon, dass er durch sein Leugnen oder Bezweifeln jene Wahrheiten selber anerkennt. Ganz besonders wäre der Sinn der dritten Grundwahrheit zu erklären, d. h. wie weit *ad minimum* die Fähigkeit der Vernunft, Wahres mit reflexer Gewissheit zu erkennen, sich erstrecken müsse, damit das allerbescheidenste Denken möglich sei. Dieses *Minimum* wäre a. inbezug auf die erste Erkenntnisquelle: 1⁰ Die Möglichkeit irgend eines gedanklichen Fortschritts, speziell die Fähigkeit, jene Wahrheiten, welche mit den drei Grundwahrheiten unmittelbar zusammenhangen, als unmittelbar mit jenen zusammenhangend mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen, nämlich den, meiner Auffassung nach, wirklich unmittelbaren noëtischen Zusammenhang der Existenz des Bewusstseins mit der ersten, der Untrüglichkeit des unmittelbaren Bewusstseins mit der zweiten und dritten Grundwahrheit. 2⁰ Die Fähigkeit, den durch das unmittelbare Bewusstsein als untrüglicher Quelle durchaus richtig erkannten zusammengesetzten gedanklichen Inhalt in wenigstens zwei bestimmte Merkmale (z. B. Ich — Schmerz habend) mit reflexer Gewissheit richtig zu zerlegen. 3⁰ Die Fähigkeit, einen Bericht als vom Bewusstsein und nicht (z. B.) als von der Phantasie, von dem Gedächtnis herrührend dann wenigstens richtig zu erkennen, wenn diese Erkenntnis mit aller Deutlichkeit sich aufdrängt; b. inbezug auf die zweite Erkenntnisquelle: 1⁰ Die Fähigkeit, den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Zeugnis der ersten Erkenntnis-

quelle und der Existenz dieser zweiten mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen. 2⁰ Die Fähigkeit, wenigstens irgend ein Kausalitätsverhältnis mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen, denn nur auf dieser Brücke (nicht durch das Zeugnis des Bewusstseins) gelange ich von meinem Ich zur Aussenwelt; c. inbezug auf die dritte Erkenntnisquelle: besonders die Fähigkeit, zwei bekannte gedankliche Inhalte als mit einander übereinstimmend oder nicht übereinstimmend zu erkennen u. s. f.

Natürlich ist zur Lösung der Einwände gegen die Existenz, Erkenntnisvermittelung und Untrüglichkeit der einzelnen Erkenntnisquellen eine noch weiter gehende Wahrheitserkenntnisfähigkeit anzunehmen, speziell auch zur Widerlegung des objektiven Idealismus. Aber es ist zu beachten, dass, wer solche Einwände formuliert, wer von Gott als der Ursache aller unserer Sinneswahrnehmungen spricht usw., bei der Formulierung seiner Einwände auch selber *eo ipso* die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft in weitestem Masse gebraucht, oft weiter noch, als wir sie zum Zwecke der Widerlegungsmöglichkeit annehmen müssen, z. B. wenn er das Dasein Gottes als erkennbar und erkannt voraussetzt.

Wie es nach dem Gesagten von der grössten methodologischen Bedeutung ist, distinkt hervorzuheben, welche Voraussetzungen wir vor der jemaligen Behandlung einer einzelnen Erkenntnisquelle zu machen haben, so ist es ebenso wichtig, distinkt hervorzuheben, was wir noch nicht voraussetzen dürfen, wenn wir von einem möglichst vielen Philosophen gemeinsamen Boden ausgehen wollen. Unentschieden also bleibt vorläufig z. B., ob das Bewusstsein nur Akt ist oder auch eine Fähigkeit, ein Vermögen verlangt —, Vermögen sind ja für viele nur Heinzelmännchen; ob das Bewusstsein Gefühl oder Wille (Voluntaristen) oder Erkenntnis ist; ob das Ich des reflexen Bewusstseinsurteils Akt oder Substanz ist —, die Aktualitätstheorie kennt ja nur Akte; ob das Bewusstsein etwas nur Geistiges oder nur Stoffliches ist, ob es ein geistiges und sensitives Bewusstsein gibt, ob das Bewusstsein ein göttliches oder ein geschöpfliches Ding ist —, die Materialisten leugnen das eine, die extremen Spiritualisten das andere, die Pantheisten behaupten das letztere; schliesslich, ob Bewusstsein eine Vollkommenheit ist oder, wie Ed. v. Hartmann will, die tiefste Seinsstufe bedeutet. Aehnlich bei den anderen Erkenntnisquellen.

Noch ein methodologischer Wunsch. Es sind drei verschiedene Dinge: Existenz, Erkenntnisvermittelung und Untrüglichkeit der betreffenden Erkenntnisquelle. Jede dieser Fragen ist darum gesondert von der anderen zu behandeln. Dadurch wird sich auch Gelegenheit bieten, noch tiefer in die Werkstätte der „modernen“ Philosophie einzuführen, etwa nach folgendem Schema: Existenz (z. B.) des Bewusstseins. Gegner: Wundt = Bewusstsein ist der rein logische Zusammenhang der

psychischen Akte. Erkenntnisvermittelung des Bewusstseins. Gegner: Kant = die Bewusstseinsurteile erweitern in nichts unsere Erkenntnis usw.

Erst jetzt, nach einer solchen Sicherung der Erkenntnisquellen und dem damit konkret erbrachten Beweis der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Gewissheit und dem Aufzeigen ihrer Grenzen, würde ich die Fragen aufrollen über Gewissheit, Wahrheit und Irrtum, Skeptizismus usw. Durch diese Anordnung des Stoffes würden viele, bei einer anderen Anordnung ganz unvermeidliche, Wiederholungen vermieden.

ad a. Was den ersten Punkt betrifft, so ist anzuerkennen, dass Lehmen zeitgemäss zu schreiben versteht. Das zeigt sich gleich im ersten Band in der Kritik und Metaphysik (in letzterer dürfte bei der ausgezeichneten Entwickelung des Seinsbegriffes (S. 295—367) das Ziel der Abwehr noch etwas deutlicher hervortreten). Die doppelte Influenza, an der das moderne Denken vor allem krankt, der Kritizismus und der Pantheismus, wird scharf ins Auge gefasst und meisterhaft behandelt.

Die eingestreuten geschichtlichen Notizen sind sehr dankenswert, und das Verständnis fördernd. Es wäre zu wünschen, dass sie in den folgenden Bänden noch um ein Gutteil vermehrt würden; weiter, dass besonders in der Psychologie und Naturphilosophie die moderne Philosophie und Naturwissenschaft noch reichlicher herangezogen würden, als es in der ersten Auflage geschehen ist. Gerade den Studenten der Medizin, des Rechtes, der Naturwissenschaften würde damit ein grosser Dienst erwiesen. Gutberlets Philosophie und Apologetik dürften hier als Vorbild dienen. Freilich bin ich auch der Ansicht, dass der Umfang des Buches nicht vergrössert werden darf. Aber durch Weglassung einiges Minderwichtigen, besonders aber durch grössere Anwendung des Kleindrucks (z. B. für sämtliche geschichtliche Notizen) liesse sich wohl immer noch Platz gewinnen.

Vermisst habe ich in der Noëtik eine Abhandlung über den *consensus communis*. Wie oft wird er nicht verwertet als Wahrheitszeuge zunächst für alle fundamentaleren Wahrheiten, sodann aber auch für schwierigere Thesen, z. B. für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele usw. Und doch ist er so vielen Angriffen ausgesetzt, man denke an die „Völkerirrungen" auf intellektuellem wie moralischem Gebiet, an den geozentrischen Standpunkt usw. Gewiss wird an Ort und Stelle jedesmal seine Beweiskraft nachgeprüft, aber eine prinzipielle Erörterung in der Kritik wäre trotzdem sehr erwünscht. — Wie lässt sich die Evidenz als untrügliches Wahrheitskriterium mit der *ignorantia invincibilis*, also der Irrtumsevidenz, vereinbaren? In keinem Lehrbuch habe ich darüber etwas gefunden. Die Unterscheidung in subjektive und objektive Gewissheit löst den Zweifel nicht, da jede objektive Gewissheit für uns nur vermittels der subjektiven Gewissheit besteht. — Die Definition des direkten Bewusstseins (S. 159) scheint mir, durch die Ein-

beziehung des äusseren Objektes, der Untrüglichkeit desselben direkten Bewusstseins sehr im Wege zu stehen. Gutberlets Definitionen des direkten und reflexen Bewusstseinsaktes scheinen richtiger zu sein. — S. 14, 4. gehört besser zu S. 11, 2; desgl. S. 139, B. zu S. 137, II. — Die Definition der Philosophie S. 3 sollte noch deutlicher auch die Logik und Ethik einschliessen.

Rezensent schliesst diese Besprechung mit dem Ausdruck seiner, wie ihm scheint, wohlbegründeten Ueberzeugung, dass wir in Lehmen eines der besten philosophischen Lehrbücher auf Aristotelisch-scholastischer Grundlage vor uns haben, die es gibt.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Friedrich Nietzsche. Von Rudolf Willy. Zürich, Schulthess. 1904. 274 S.

Der Verf. erzählt die Geschichte seines geistigen Interesses an Nietzsche: Was andere über diesen geschrieben haben, kommt für ihn wenig in Betracht. N. sei ein schwellendes, höchstes Leben und ein grosser Missklang, ein Riss durch eben jenes überfliessende Leben. Dieser Riss habe das Interesse des Vfs. auf das höchste gesteigert. Wir müssen gestehen, auch uns erging es bei der Lektüre N.s ähnlich wie dem Vf. Der durchgehende Widerstreit in N. spannte uns auf die Folter, und wir wussten oft nicht, worin der Zauber lag, der auf uns überging. Wir danken es Rudolf Willy, er hat uns Klarheit über die Denkungsart N.s verschafft. N. verfügt, wie so viele zur Geistesgestörtheit neigende Personen, über eine Phantasie, die immer das Masslose bevorzugt, über eine scharfsinnige Kombinationsgabe, die bis in die tiefsten Abgründe steigt, N. schaut alle Welt beständig durch ein ausserordentlich scharfes Mikroskop an, so dass er den richtigen Blick in die Verhältnisse gänzlich verliert. Nach dem Vf. befindet man sich bei der Lektüre N.s immer in einem furchtbaren Gewitter von hellleuchtenden Gedankenblitzen, die uns von allen Seiten umzucken, während doch die Wissenschaft der Sonne gleichen sollte, die mit ihrem gleichmässigen, erträglichen, nicht blendenden Lichte die Welt erleuchtet. Bei N. findet man besonders in den späteren Schriften, aber auch schon im Anfang, Genialität neben dem Irrsinn. Das hat schon Dr. Möbius in Leipzig hervorgehoben. Wenn wir für diese Erkenntnis dem Vf. dankbar sind, so möchten wir doch auch bemerken, dass wir den Standpunkt, von dem aus er an N. herantritt, nicht billigen. Man lese den Abschnitt 12 über prinzipielle Orientierung und man wird finden, wie schwach die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Positionen des Verfs. sind: „Die Welt ist meine menschliche Erfahrung“. Infolge dieses Subjekti-

vismus, von dem leider unsere moderne Philosophie nicht mehr zu heilen ist, erscheint dem Vf. auch alles Moralische als ganz und gar relativ. Weil er keine allgemein gültige Vernunft in der Welt anerkennt, deshalb auch keine allgemeinen bindenden Gesetze. Wir wollen nicht sagen, dass der Vf. alle Konsequenzen aus seinen so offenbar falschen Prämissen gezogen hat, aber wenn er nicht gar so sehr individuell, skeptisch und voraussetzungslos an N. herangetreten wäre, er hätte eine um vieles bessere Beleuchtung der N.s Ideen geben können. N. hat bekanntlich in blasphemischer Weise über Christus und die Religion geschrieben. Willy weiss das auch, aber er verwässert den ächten N. um vieles, besonders in den Ausführungen in No. 22 „Der Menschenschilderer". Gerade in diesem Abschnitt und auch sonst, wenn von Gott und der Religion die Rede ist, hätte Willy mehr der objektiven Wahrheit die Ehre geben müssen, aber das konnte er nicht, weil er sonst die Falschheit seines Massstabes eingestehen musste. Seinen Voraussetzungen untreu geworden zu sein, scheint uns aber der Vf. in No. 8, wo er eine so präzise und durchaus richtige Schilderung des Verhältnisses von Egoismus und Altruismus gibt. Wie gut die katholische Kirche daran tat, den extremen Augustinismus eines Luther und Calvin abzulehnen, ebenso die Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben ohne die Werke, das leuchtet an vielen Stellen unseres Buches deutlich hervor, so sehr es auch zu missbilligen ist, wenn der Vf. die Empfindungen der Reue und der Demut mit N. verwirft, das Bewusstsein von Schuld und schlechtem Gewissen als Hysterie hinstellt. Seltsam berühren die Trugschlüsse, mit denen die Fragen nach der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit behandelt werden, dagegen ist jedem Moralisten die Lektüre jener Stellen anzuraten, in denen geschildert wird, wie sehr der Mensch zur produktiven Kraftbetätigung durch die Lehre N.s von dem Willen zur Macht angehalten wird. Der Vf. bemüht sich, in die Schrift „Zarathustra" etwas Zusammenhang zu bringen, nicht ohne Erfolg. So wie der Verf. uns das Weib bei N. darstellt, können wir uns nicht ganz ablehnend dazu verhalten, einzelne Spitzen abgebogen, und die Menschen der Emanzipation werden beschämt abziehen. Das Weib ist für den Mann, für die Familie, für die Liebe da, nicht für den Markt des Lebens. Ebenso wenig können wir den Grundgedanken N.s von den Nachteilen der allgemeinen Demokratisierung und Gleichmacherei verwerfen; es hätte sich der Mühe gelohnt, diesem Punkt einen eigenen Paragraphen zu widmen. — So offen im allgemeinen die Geistesunruhe, ja die Geistesstörung N.s zugegeben wird, verrät der Vf. doch, wir möchten sagen, eine gewisse Freude an dem zerstörenden Schaffen seines Helden. Niemand wird den Abschnitt 9 „N.s eigener Typus" lesen, ohne tief ergriffen zu werden von der Erhabenheit des Nietzscheschen Denkens und Strebens auf der einen, von seinem tragischen Geschicke auf der andern Seite.

Stände, wie schon gesagt, der Vf. selbst auf einem positiveren Standpunkt, sein Buch könnte viel Gutes stiften und wäre als ausgezeichnete Arbeit zu empfehlen.

Hechingen. **W. Ott.**

Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt. Von Arthur Schneider. I. Teil. Münster, Aschendorff. 1903. *M.* 9,50.

„Nach den Quellen dargestellt" ist diese Psychologie des in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie so hochbedeutsamen Mannes. Die dem Buche charakteristische Anlage ist damit treffend bezeichnet. Der Verfasser hat die Albertinische Psychologie seziert und die verschiedenartigen Elemente, aus denen sie zusammengewachsen ist, herausgestellt und getrennt zur Darstellung gebracht. Der erste Band behandelt die peripatetischen Elemente. Ob diese Methode, „nach den Quellen" darzustellen, besser ist als die „auf Grund der Quellen"? Manches Zusammengehörige musste auseinander gerissen werden, und für den Kritiker namentlich war es oft nicht leicht, ein Urteil zu gewinnen, da die Hinweise auf spätere Bände noch nicht nachgeprüft werden konnten. Der Verfasser meint allerdings, ohne diese Methode lasse sich gar keine Uebersicht gewinnen.

Die Psychologie Alberts zu bearbeiten, war eine schwere Aufgabe. Wer in den Schriften Alberts einigermassen bewandert ist, wird wissen, welche Wandlungen seine Ansichten durchgemacht haben, wie ungenau vieles aufgefasst und dargestellt ist, wie oft in demselben Werke sich Widersprüche finden, die für uns tatsächlich unlösbar sind.

Man darf dem Verfasser das Zeugnis geben, dass er den schwierigen, fast nicht zu bewältigenden Stoff dennoch bemeistert hat. Eine Unsumme ernstester Geistesarbeit steckt in diesem Buche, das allerdings keine leichte Lektüre bietet.

Allzuviel Gewicht legt der Verfasser unseres Erachtens auf die Stelle: *S. theol.* p. I. qu. 79. m. 1. sol. Der Verfasser nimmt an, Albert lehre in ihr das „Ueberfliessen" der Willensfreiheit vom *intellectus adeptus* im Sinne des Arabischen Neuplatonismus. Man kann diese Ansicht verfechten, obwohl die Stelle sehr dunkel ist. Unter der Unmasse der anders lautenden Stellen verschwindet diese eine fast vollständig. Zudem handelt Albert hier nicht *ex professo* über die Willensfreiheit, sondern will die Frage lösen, ob Gott einen Willen besitze. Man darf diese Stelle also nicht als gleichgeordnet mit der weitaus zahlreicheren Gruppe der von ihr abweichenden Ausführungen behandeln, wie der Verfasser es tut (S. 274 f.).

Nachdem zwei Ausgaben der Werke Alberts existieren, geht es wohl nicht mehr an, nach der Seitenzahl der älteren Ausgabe zu zitieren. Der

Verfasser gibt zwar auch noch die Zitierung nach der sachlichen Einteilung, indes vielfach nicht bis in die letzten Glieder. Albert ist gewiss recht umständlich, aber das kann die Späteren der Aufgabe nicht entheben, ihm auf seinen verwickelten Gängen zu folgen.

An kritischer Würdigung der Ausführungen Alberts hat es der Verfasser nicht fehlen lassen. Gerade dadurch vermittelt er uns einen Einblick in das Denken und Forschen Alberts, in das Fortschreiten seiner Erkenntnis, wie in die mannigfaltigen Unklarheiten, die er nicht zu beseitigen vermochte.

Den folgenden Bänden, die insbesondere auch das Verhältnis Alberts zu Augustin behandeln werden, kann man mit Spannung entgegensehen.

Donaueschingen. **H. Lauer.**

---

1. **Dictionaire Français-Kirundi** avec l'indication succincte de la signification suahili et allemande. Par P. J. M. Van der Burgt, des Missionaires d'Afrique (Pères-Blancs). Bois-le-duc, Société „L'illustration Catholique". 1903.
2. **Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale.** Éléments d'une monographie sur l'Urundi et les Warundi. Par le même.

Wir bringen diese beiden gelehrten, auch äusserlich brillant ausgestatteten Werke hier zur Anzeige, nicht um an ihnen Kritik zu üben, dazu sind wir ganz und gar inkompetent, sondern um aufs neue zu konstatieren, wie viel die Missionäre ausser der Hauptaufgabe, Zivilisierung und Christianisierung der Heiden, auch für die Wissenschaft, Linguistik, Ethnographie, Geographie geleistet haben und immer wieder leisten.

Das erste Werk, ein stattlicher Band von 648 Seiten, bietet ausser dem eigentlichen Lexikon in einer Einleitung *Africana* und 196 Artikel ethnologischen Inhalts, eine geographische Karte, 7 Abbildungen im Text und 252 im Anhange.

Das zweite Werk ist ein Auszug aus dem ersten. Die ethnologischen Abhandlungen orientieren über das Land, die Sitten, die Gebräuche, die Religion, die Handwerke der Afrikanischen Stämme des Deutschen Ostafrika.

Der Verfasser hat auch bereits eine Grammatik der Sprache dieses Volkes *„Essai de grammaire Kirundi"* herausgegeben.

Das Werk dürfte für Deutschland von besonderem Interesse sein, weil es gerade über das Volk des Deutschen Schutzgebietes aus eigener und bester Erfahrung zuverlässig orientiert.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Wissen und Glauben. Sechzehn Vorträge. Von Dr. C. Güttler, a. ö. Prof. an der Universität München. München, C. H. Becksche Verlagshandlung. VII, 210 S. Geb. ℳ 4.

Ueber die Geschichte dieser Vorträge unterrichtet das Vorwort zur ersten Auflage (S. V):

„Die nachstehenden Vorträge sind an der Universität München vor einem zahlreichen Hörerkreise, bestehend aus Studierenden aller Fakultäten wie aus Freunden der Wissenschaft, wiederholt gehalten und mit Beifall aufgenommen worden (in den Wintersemestern 1887/88, 1889/90, 1891/92)."

Von welchem prinzipiellen Standpunkte aus und zu welchem Zwecke das geschah, wird gleichfalls mitgeteilt:

„Meinen Standpunkt kennzeichnet der Einleitungsvortrag. Wer daran rütteln will, möge bedenken, dass es dem Wesen der Philosophie wie dem Berufe der Deutschen Universität entspricht, die verschiedenen konfessionellen und wissenschaftlichen Horizonte in einem einzigen Rahmen zu umspannen. Dass innerhalb desselben auch die Sphäre des religiösen Glaubens, unbeschadet der Selbständigkeit des Wissens, ihren Platz finde, das zu zeigen, war der Hauptzweck der Vorträge" (S. V f.).

Bestimmteres finden wir im 1. Vortrag „Wissen und Glauben in der Gegenwart"; da heisst es (S. 3 ff.):

„Welches sind die Wege und Stege, die man behufs Erreichung des Zieles einer ideellen Harmonie (zwischen Glauben und Wissen) vorschlagen möchte? Wir können deren vier unterscheiden."

„Den ersten Weg wollen wir den scholastischen nennen; er ist ausgeprägt in dem mittelalterlichen Satze: *philosophia theologiae ancilla* ... über jedem menschlichen Profanwissen (tront) der vom göttlichen Wahrheitsquell geoffenbarte, durch Wunder und Weissagungen bezeugte, in den kirchlichen Symbolen niedergelegte Glaubensinhalt ..."

„Und doch ist dieser Weg für uns nicht gangbar. Warum nicht? Weil er nicht rein wissenschaftlich, weil er historisch überwunden ist. Wir begegnen hier nicht dem „Worte Gottes allein", sondern es gesellt sich zu ihm eine sichtbare, teilweise menschliche Interpretin, die Kirche", in dem Sinne, „dass die göttlich beglaubigten Organe der Kirche, die Hüter und Verwalter des *depositum fidei*, den Vertretern des Profanwissens Warnungen und Befehle für ihr Forschen zu geben haben, ja noch mehr, dass diese Organe unter Umständen verpflichtet sind, das Wissen zu negieren, sobald bestimmte Glaubenssätze dadurch verletzt erscheinen ..."

Dieser „scholastische Weg kirchlicher Bevormundung ist, wie gesagt, überwunden" (S. 5).

Der „zweite Weg wäre der des Positivismus. Jene, die ihn beschreiten, leugnen ebenso die Möglichkeit wie die Notwendigkeit einer Versöhnung von Wissen und Glauben (S. 6) ... Ist dieser Weg immerwährender Scheidung der gangbare? Nein" (S. 7).

„Es scheint, wir müssen einen dritten Weg aufsuchen, den wir als jenen der gläubigen Skepsis bezeichnen. Keineswegs kann es genügen, bei allgemeinen

Aussprüchen, wie etwa bei dem Kanon des Vatikanischen Konzils stehen zu bleiben, dass unser religiöser Glaube mit keinem wahren Resultate der Wissenschaft jemals in Widerspruch geraten könne, weil der eine Gott Urheber von Vernunft und Offenbarung sei und Gott sich nicht selbst widerspreche" (S. 8 f.).

Welches ist der vierte Weg, derjenige, den G. geht? Er liegt auf der Verlängerungslinie des soeben gezeichneten:

„Wenn diese Lehre der religiösen Skepsis ehedem zur Versöhnung der Konflikte für ausreichend gelten dürfte, so ist heute ein Fortschritt zu verzeichnen, es erhebt sich nämlich immer dringender die Frage nach den tieferen Gründen des Dogmenglaubens. Beruht derselbe wirklich auf den *praeambula fidei* der Scholastik . . ., lässt sich der religiöse Glaube mit Hilfe einer erkenntnistheoretischen Schablone durch Belehrung und Disputation erzwingen, oder wehen Geist und Gnade Gottes, wo sie wollen? Und wenn der Dogmenglaube nicht aus dem Erkennen hervorgeht, wurzelt er im Willen oder Gefühlsleben?"

„Damit ist das Ziel dieser Vorträge gekennzeichnet . . ., es soll ihm (dem Glauben) als einem übermächtigen Faktor des Seelenlebens[1]) seine volle individuelle Bedeutung gesichert werden . . . Universell ist die Wissenschaft, universell der religiöse Glaube, nichtuniversell, sondern individuell der Glaubensinhalt" (S. 10 f.).

Damit ist die philosophische Methode des Verf. beschrieben, sie ist der methodische Verzicht auf die leitende Kraft religiöser Dogmen und des kirchlichen Lehramtes: die „gläubige Skepsis" (S. 11); das ist, nebenbei bemerkt, jene notwendige Voraussetzungslosigkeit, für welche Mommsen mit Recht eingetreten ist (S. 11):

„Man hat den Sinn des Wortes entstellt, indem man ein heterogenes, von niemand bezweifeltes Gebiet, jenes der Erkenntnislehre, gewaltsam hereinzog" (S. 12). „Eine wahre Voraussetzungslosigkeit in noëtischer Beziehung, d. h. in der Grundlage des Erkennens, kann es . . . natürlich nicht geben und hat es niemals gegeben" (S. 18).

In diesen als notwendig anerkannten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zieht sich G., in dem Bestreben, unantastbare Objektivität und unbestreitbare Positionen zu gewinnen, bis an die äusserste Grenze zurück; manchmal scheint es, dass er auf diesem Rückzuge endlich doch Halt mache vor dem Idealismus und ihm das Bekenntnis wenigstens eines kritischen Realismus entgegenrufe, allein ein bestimmtes Urteil konnte ich aus dem Studium der vorliegenden Schrift hierüber nicht gewinnen, möchte aber mehr der Meinung zuneigen, dass er in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf der Strasse zwischen Berkeleyschem Idealismus, Hume-Millschen Phänomenalismus und Kantschem Kritizismus sich nicht gerade als Fremdling fühlt.

Die philosophischen Anschauungen G.s zeichnen sich aus durch ihre gegensätzliche Stellung zur Scholastik und ihre Annäherung an Occam und die Nominalisten, an Descartes und Kant. Das zeigt

[1]) Von mir unterstrichen.

sich namentlich in der Psychologie und Theodizee. Die Kritik der scholastischen Gottesbeweise ruht hauptsächlich auf dem Vater des Nominalismus und dem Königsberger Kritiker; sie wird, was anzuerkennen ist, durchaus massvoll und gründlich geführt; dass sie uns aber trotzdem nicht überzeugt hat, wollen wir nicht verschweigen. Auch die übrigen bekannten Gottesbeweise, wie sie von Fichte, Hegel und Schelling, von den Mystikern (Gott erkannt aus dem unmittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen) oder von Jacobi, Herder, Schleiermacher, Herbart (Beweis Gottes aus dem ästhetischen Gefühlsglauben) aufgestellt wurden, werden dargelegt, geprüft, und alle schliesslich folgendermassen begutachtet:

„Ich behaupte erstens. Das Urteil über die Gottesbeweise ist ein relatives, es wird sich nach Erziehung, nach dem Umgang mit Menschen und Büchern, zum Teil auch nach persönlichen Lebenserfahrungen richten ... Zweitens behaupte ich, dass eine lebendige Vorstellung vom Göttlichen ... niemals aus der grauen Theorie der Büchermetaphysik, sondern am grünenden Baum des Lebens, vorzugsweise in der Natur zu gewinnen sei ..."

„Was nun aber die kritische Beurteilung der Beweise im einzelnen anlangt, so ist Kant im Rechte, wenn er sagt, dass die alten Schulbeweise sämtlich zu bemängeln seien" (S. 73).

„Allein wie kommt es, dass der Geist des Menschen sich beim endlos Endlichen der gegebenen Welt, beim *regressus in indefinitum* nicht beruhigt, dass er einem unendlichen übersinnlichen Wesen zustrebt? Noch mehr, könnte der endliche Mensch überhaupt den Gedanken eines positiv Unendlichen und Absoluten gewinnen, wenn sein Geist einer leeren Tafel gliche, auf welche die Aussenwelt ihre Züge einträgt? Schwerlich. Das Unendliche würde, wie dies Descartes richtig eingesehen und Kant nicht widerlegt hat, nur eine Negation des Endlichen sein, Gott wäre in der Tat ein von uns geschaffener Götze, wenn der Mensch die Disposition zur Gottesidee nicht auch positiv in sich trüge. Gott muss sich im menschlichen Geiste als „der Seiende" ebenso offenbaren, wie in der empirischen Aussenwelt. ..."

„So läuft allerdings das kosmologische und teleologische Verfahren in das ontologische zurück, aber nicht in der getadelten Anselmischen Schlussweise" (S. 76), sondern, fügen wir hinzu, im Sinne Descartes'; dann auch des theologischen Psychologismus in der Apologetik, wie ihn Blondel begründet, Schanz bei uns verbreitet und Schell in „Gott und Geist", 1. Teil, angedeutet haben.

Es muss anerkannt werden, dass der Verf. innerhalb seines prinzipiellen Standpunktes und seiner philosophischen Ueberzeugungen, — deren beider Richtigkeit oder Unrichtigkeit hier nicht untersucht werden soll, — die aufgeworfenen Fragen (Gott, Schöpfung, Seele, Freiheit und Unsterblichkeit) in durchaus bemerkenswerter Weise zu behandeln verstanden hat. Eine wirklich achtungswerte Fülle von philosophischem, naturwissenschaftlichem und geschichtlichem Wissen hat er auf engem Raum zusammengehäuft und gründlich gesichtet, geprüft und beurteilt. Dabei berührt — mit einigen Ausnahmen — wohltuend die sachliche Sprache, die vor-

nehme Zurückhaltung und der nüchterne Blick, besonders da, wo die Grenzen der Naturwissenschaften besprochen werden; diese Darlegungen sind recht geeignet, die überspannten Befürchtungen vor dem Ansturm der Naturwissenschaften gegen den Glauben herabzudrücken. Aber ist G. nicht selbst ähnlichen Befürchtungen zum Opfer gefallen?

Wie anders soll man sich jene doch allzu bescheidene Resignation bezüglich der Erkenntnis des Uebersinnlichen erklären, die er wiederholt ausdrückt, und die ihn in der „gläubigen Skepsis" alles Heil der Wissenschaft erblicken lässt, sodass schliesslich, wenn auch nicht mit Willen, so doch in der Tat, einer Scheidung zwischen Glauben und Wissen das Wort geredet wird (S. 8, 36 u. ö., denen allerdings S. 42 wieder gegenübersteht)? Diese Scheidung zwischen Glauben und Wissen, deren am meisten beachteter Wortführer neuestens Ziegler (Strassburger Rektoratsrede) wurde, leistet dem Glauben den denkbar schlechtesten Dienst. Gewollt hat sie Güttler sicher nicht, da er offensichtlich mit aller Ehrlichkeit und Religiosität dem Glauben zu dienen, ihn mit dem Wissen zu versöhnen trachtete, erfüllt von warmer Hingabe an die Religion, an das Schöne und Gute. — Vielleicht wird eine eingehendere historisch-kritische Prüfung des Satzes *philosophia ancilla theologiae* den Verf. zur Erkenntnis führen, dass dieser Satz durchaus nicht wissensfeindlich gemeint ist, dass er keine formale, sondern bloss eine materiale Unterordnung der Philosophie unter die Theologie bedeutet, insofern es gewisse Wahrheiten gibt, in denen die Philosophie, (wenn sie selber wahr sein will), der Theologie nicht widersprechen kann, dass beide Wissenschaften also die Unabhängigkeit in den Prinzipien völlig bewahren, und die von der Theologie geübte Kontrolle viel mehr eine negative ist und keineswegs die freie Bewegung der Philosophie inbezug auf Prinzipien und Methode hindert, dass somit die „scholastische Methode" am Ende doch nicht ein so „ungangbarer Weg" ist, wie es dem Verf. scheinen mochte. Auch wird es dem in den Naturwissenschaften so bewanderten Geist des Verf. auf die Dauer sicher nicht entgehen, dass zwischen der scholastischen Philosophie in ihren Grundtheorien, (wozu ich nicht die Körperlehre rechne), und dem kirchlichen Dogma einerseits, den Resultaten oder gesunden Hypothesen der Naturwissenschaft andererseits (z. B. Weltbildungs- und Deszendenztheorie) gar nicht jener Zwiespalt besteht, der uns mahnen müsste, den Glauben bei Zeiten aus dem Bereiche des Wissens in das welt- und wissensfremde Kämmerlein des Gefühles und Gemütes zu flüchten. Gemäss ihrer ureigenen Methode und ihrer Forschungsmittel kann die Naturwissenschaft überhaupt nicht hineinleuchten in das Wesen der körperlichen Dinge und erst recht kein Urteil fällen über Existenz oder Nichtexistenz, über Wesen und Fortbestand der geistigen Seine (Seele, Gott, Unsterblichkeit), noch über den letzten Ursprung irgend eines Dinges: hier sind nur die Philosophie

und der Glaube zuständig, jener Glaube, der allerdings auch, und zwar in hervorragendem Masse, Sache des Gemütes und Willens und sonstiger ausserhalb der Erkenntnis liegender psychologischer Faktoren sowie der Gnade Gottes ist, aber bei einem vernünftigen Wesen ohne zuvorige spekulative Grundlegung ein Afterglaube bleibt. Dass diese spekulative Grundlegung geschehen müsse im Sinne des theologischen Psychologismus, nicht aber durch die herkömmlichen objektiven Gottes-, Wunder- und Weissagungsbeweise, scheint mir eine zu grosse Konzession an den Subjektivismus des einzelnen zu sein, als dass sie auf allgemeine Gültigkeit und Objektivität Anspruch erheben könnte, von anderen Bedenken ganz zu schweigen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Index philosophique. Par N. Vaschide et v. Burschan. Publication de la *Revue de Philosophie.* 1903. gr. 8. 345 p. Paris, Naud. *Fr.* 10.

Vorliegende Publikation der *Revue de Philosophie* bringt eine Zusammenstellung der philosophischen Neuheiten des Jahres 1902. Das Buch enthält in 54 Klassen geordnet 4623 Titel philosophischer Abhandlungen, die während des genannten Jahres entweder in Buchform oder in Zeitschriften erschienen sind. Es ist dem seit 1895 von der *Psychological Review* alljährlich herausgegebenen *Psychological Index* nicht unähnlich, zumal es in erster Linie die Erscheinungen auf dem Gebiete der Psychologie und deren Hilfswissenschaften berücksichtigt. Der Wert des *Index philosophique* wird sich noch bedeutend erhöhen, wenn in Zukunft, wie es in der Absicht der Verfasser liegt, den Titeln der wichtigeren Werke eine kurze Analyse des Inhaltes beigefügt wird.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Von E. Meumann. Leipzig, Engelmann. 1903.

3. Bd., 1. Heft: W. Specht, Intervall und Arbeit. S. 1. Experimentelle Untersuchungen über den Einfluss des durch akustische Reize begrenzten Intervalls auf den zeitlichen und formalen Verlauf körperlicher Arbeitsverrichtung. Wenn der Reiz erwartet wird, verkürzt sich die Reaktionszeit, besonders wenn der Zeitpunkt bestimmt ist, in dem der Reiz einwirken soll. „Als günstigstes Intervall für die Schnelligkeit der Reaktion fand Dwelshauwers[1]) die von $1^1/_2$". Es hängt dies mit der für die Adaption der Aufmerksamkeit günstigsten Zeit zusammen. Bei kleineren Intervallen ist eine hinreichende Spannung der Aufmerksamkeit nicht möglich, bei grösseren machen sich die Schwankungen geltend." Wie mit der Reaktionsbewegung, muss es auch mit einer Arbeitsleistung sein; es fragt sich, ob unter Einfluss von Signalen und ihrer Variation neben der zeitlichen Verschiebung des Beginnes der Arbeit diese selbst sich verändert. Als Arbeit diente die Hebung eines Gewichtes, die am Ergographen gemessen wurde; als unterste Grenze für das Intervall wurde $^1/_4$", als oberste 2" zwischen zwei Glockenschlägen gewählt. Die Experimente ergaben bei zwei Versuchspersonen ganz verschiedene Ergebnisse. Bei H. wächst mit Intervallzuwachs die Reaktionszeit und die Basis der Kurven; für B. werden nur bei den grösseren Intervallen die Reaktionszeiten länger. „Das Gewicht hat bei beiden Vp. zunächst die Wirkung, dass mit Gewichtszunahme die Reaktionszeit und die Basis[2]) länger werden, während sich die Höhe verkleinert. Im besonderen macht sich aber bei H. der Einfluss des Gewichtes dahin geltend, dass mit Gewichtszuwachs die Senkung in ihrem zeitlichen Verlauf mehr und mehr verzögert wird, wobei massgebend für das Tempo der Gewichtssenkung das Tempo der Gewichtshebung ist. Darin gibt sich die Neigung der Vp. H. zu erkennen, die Arbeit rhythmisch zu verrichten." Die Reaktionsform von H. ist musku-

[1]) Philos. Stud. Bd. VI. 1891. — [2]) „Unter Basis der Kurven verstehen wir die zwischen beiden Fusspunkten der Zuckung gelegene Wegstrecke in mm."

lar, die von E. sensoriell, wie aus anderen Versuchen sich ergab. — **Fr. Schmidt, Experimentelle Untersuchungen über die Hausaufgaben des Schulkindes. S. 33.** Die Frage über Zulässigkeit der Hausaufgaben lässt sich nicht, wie bisher geschehen, *a priori* beantworten, sondern durch experimentelle Untersuchungen über deren Qualität. Der Vf. fand so: „1. Dass diese im allgemeinen minderwertiger als die Schularbeiten sind. Hieraus kann für den Pädagogen kein Schluss auf die Negation von Hausarbeiten gezogen werden, weil dieselben in besonderen Fällen die Schularbeiten qualitativ übertroffen haben. Die Hausaufgaben haben an sich einen unbestreitbaren Wert. 2. Eine tägliche Anfertigung von Hausarbeiten muss um deswillen vermieden werden, weil sich gezeigt hat, dass tägliche Arbeiten den Schüler zu einem gewohnheitsmässigen, oberflächlichen Arbeiten veranlassen, während solche Schüler, die keine Arbeiten zu Hause anfertigten, materiell und formell bessere Leistungen aufzeigten, die in einem typischen Falle sogar die Schulleistungen übertrafen. 3. In Stadtschulen mit vor- und nachmittägigem Unterricht dürften Hausaufgaben an solchen Tagen unbedenklich ausfallen. Dasselbe gilt für die Winterschulen auf dem Lande. 4. Schriftliche häusliche Rechenaufgaben sind durchweg zu unterlassen und aus den Lehrplänen zu entfernen, da ihre materielle Qualität als eine tiefstehende bezeichnet werden muss. 5. Bei häuslichen Aufsätzen hat für die Schüler eine Belehrung dahin zu gehen, dass sie dieselben, wenn nur möglich, zu einer Zeit anfertigen sollen, in welcher sie allein für sich arbeiten können. Es hat sich gezeigt, dass die in stiller Einsamkeit angefertigten Hausaufsätze qualitativ besser ausgeführt wurden, als die in Schulen unter dem Einflusse der Masse abgefassten. 6) Die seltener zu gebenden Hausarbeiten müssen unmittelbar aus dem Unterricht abgeleitet, also wohl vorbereitet und genauestens kontrolliert werden.“ „An Stelle des, man darf sagen: allgemein gebräuchlichen Modus, die Hausaufgaben einer mehr oder weniger gründlichen Kontrolle vor dem Beginne des Unterrichts zu unterstellen, muss ein anderes, das experimentelle Verfahren treten.“ So lernt der Lehrer die einzelnen Schüler nach ihren Leistungen und Fehlern kennen: es ist ein Stück individueller Differenzen-Psychologie.

2. Heft: G. Fr. Lipps, Die Massmethoden der experimentellen Psychologie. S. 153. „Die Aufgabe der experimentellen Psychologie ist als eine vierfache zu bezeichnen. Zuvörderst und hauptsächlich ist die Beschaffenheit des subjektiv Erlebten im direkten Zusammenhang mit dem zugrunde liegenden objektiven Vorgange oder Zustande zu erforschen. Es ist sodann zweitens der Einfluss gleichzeitiger Erlebnisse und ebenso drittens die Nachwirkung unmittelbar vorangegangener Erlebnisse zu berücksichtigen. Es ist schliesslich viertens der gesamte Bestand an früheren Erlebnissen in Betracht zu ziehen.“ Als Grund-

sätze für die Entwicklung der Methoden gelten: „I. Die auf den Zusammenhang des Physischen und Psychischen gerichteten Massbestimmungen besitzen keine absolute, sondern eine mannigfach bedingte und nur im Hinblick auf die obwaltenden Einflüsse angebbare Bedeutung." „II. Jede Beobachtung bezieht sich infolge der Grenzen, die dem Erfassen und Unterscheiden des Beobachtens gesetzt sind, auf ein Intervall von Messwerten." „III. Die Streuung der Werte innerhalb einer Reihe zusammengehöriger Beobachtungen ist ebensowohl durch die konstanten, ein Intervall von Messwerten bedingenden, wie auch durch die variabelen, das unmittelbare Hervortreten des Massintervalls störenden Einflüsse bedingt." „IV. Die Verwertung der Beobachtungsreihen darf nicht durch die Annahme von Gesetzen, denen die Streuung der beobachteten Werte unterliegen soll, von vorneherein beschränkt werden. Insbesondere ist es unzureichend, nur den mittleren Fehler zur Bestimmung einer Beobachtungsreihe heranzuziehen, und unzulässig, das gewöhnliche Fehlergesetz als allgemein gültige Norm für die Streuung der beobachteten Werte vorauszusetzen. Hierdurch werden die Massmethoden der experimentellen Psychologie von den zur Gewinnung physischer Masse dienenden Fehlermethoden geschieden." Vf. entwickelt nun eine Methode der Mittelwerte, welche „als eine Verallgemeinerung der Gauss'schen, auf das Prinzip des mittleren Fehlers gegründeten Methode betrachtet werden kann."

3. Heft: W. Specht, Ueber klinische Ermüdungsmessungen. S. 245. Uebungsfähigkeit und Ermüdbarkeit sind nach Kraepelin Grundeigenschaften des seelischen Lebens, sie sind massgebend für geistige Leistungen, aber in gegensätzlicher Richtung. Sie unterschieden sich weiter dadurch, dass die Uebung auf die bestimmte geistige Arbeit beschränkt bleibt, während die Ermüdung eine allgemeine Wirkung hat. Nur scheinbar widerspricht dem die Erfahrung, dass Abwechselung der Arbeit die Ermüdung paralysiert. Weygandt hat gefunden, dass die neuen Arbeiten schlechter sind, dass die schädliche Wirkung der Arbeit auf eine andere nicht von ihrer Verwandtschaft, sondern von ihrem Ermüdungswert abhängt. [1]) Dies ist auch physiologisch erklärbar. Die körperliche Arbeit ermüdet nicht bloss die angestrengten Muskeln, sondern zieht alle in Mitleidenschaft. Die Ermüdung beruht auf einem Ueberschuss der verbrauchten Stoffe über die neuzugeführten oder neugebildeten, und in der Bildung und Ausführung giftiger Stoffe. Diese werden aber durch das Blut in den ganzen Organismus geleitet. Schon die Anspruchnahme des gesamten Energieapparates durch den Stoffverbrauch lässt für andere Arbeit nicht die nötige Energie übrig. Die geistige Arbeit ist aber an Stoffverbrauch gebunden. Ferner unterscheiden sich Uebung

[1]) Kraepelin, Psych. Arbeiten. Bd. II.

und Ermüdung dadurch, dass erstere anfangs schnell zunimmt, dann aber einen Höhepunkt erreicht, von dem aus der Zuwachs langsamer wird; dagegen schreitet die Ermüdung stetig fort bis zur Erschöpfung. Nicht bloss in der pädagogischen Ueberbürdungsfrage, sondern auch in der klinischen Praxis ist das Messen der Ermüdung von Wichtigkeit. Grosse Ermüdbarkeit tritt bei den verschiedensten Formen von Geistesstörung auf, z. B. bei leichteren Formen angeborenen Schwachsinns, insbesondere bei den sog. traumatischen Neurosen. Bei der nervösen Erschöpfung ist der Grad der Ermüdbarkeit ein Gradmesser der noch vorhandenen Störung; Verstellung kann durch das Messen entdeckt werden. Die bisherigen Messungen sind aber unbefriedigend. Die Messungen Griesbachs, Vannods und Wagners bestimmten die Ermüdung durch das Ansetzen des Zirkels auf die Haut: aber es besteht keine gesetzmässige Beziehung zwischen der Raumschwelle der Haut und der geistigen Ermüdung, wie Bolton gezeigt hat. Mosso bestimmte durch die Messung der Muskelermüdung vermittelst des Ergographen die geistige Ermüdung; es ist nun wahr, dass die Muskeln bei geistiger Arbeit in Mitleidenschaft gezogen werden, aber wie Kraepelin nachwies, sind noch andere Einflüsse wirksam, kraft deren sogar die Muskelleistung gesteigert werden kann. Darum zieht Kraepelin vor, das fortlaufende Addieren einstelliger Zahlen zum Messen der Ermüdung zu verwenden. Diese Methode ist dem Auswendiglernen vorzuziehen, weil hier vom Lernenden verschiedene Hülfsmittel angewandt werden, und zwar verschieden von dem visuellen und vom akustisch-motorischen Typus. Dagegen ist das Addieren ein ganz einfaches Verfahren: man braucht die geistige Leistung nur am Anfange und am Ende zu vergleichen. Man sieht dann, dass die Arbeitskurve innerhalb 5 Minuten zunächst aufsteigt, dann aber ihre Richtung ändert und nach längerer Fortsetzung der Arbeit sinkt. Der aufsteigende Verlauf kommt von der Uebung; deren Einfluss macht sich bis zur Höhe der Kurve geltend, von wo aus die Ermüdung ihr das Gleichgewicht hält und sogar überwiegt. Die Höhe der Kurve ist veränderlich: sie hängt von der Person und von der Beschaffenheit (Schwierigkeit) der Arbeit ab. Ist im Anfang schon grosse Uebung da, und die Ermüdbarkeit gross, so kann die Kurve sogleich sinken. Oehrn fand, dass regelmässig am Anfang eine Senkung stattfindet und dann erst der Aufstieg beginnt, und schrieb dies der Anspannung der Aufmerksamkeit zu, welcher eine Erschlaffung folgt. Auch Rivers und Kraepelin fanden die Senkung nach einer sehr kurzen Steigerung, welche sie von einer willkürlichen Anspannung der Kräfte am Anfange, „Antrieb", herleiteten. Lindley unterscheidet von dem Anfangs- einen Schlussantrieb, welcher aber nicht notwendig ganz an den Endpunkt zu fallen braucht. Bei längeren Arbeiten verschwindet der Einfluss des Antriebs, da ihm eine Erschlaffung folgt. Wesentlichen

Einfluss auf den Gang der Arbeitskurve hat die eingeschobene Pause. Die Leistung nach der Pause ist besser, weil die Uebung noch fortdauert, während die Ermüdung aufgehoben wird. Freilich geht auch ein Teil der Uebung verloren, und zwar wächst der Verlust mit der Länge der Pausen, anfangs sehr rasch, später sehr allmählich. Es ist Uebungsfähigkeit von Uebungsfestigkeit zu unterscheiden, meist stehen sie im umgekehrten Verhältnisse zu einander, und grosse Uebungsfähigkeit nebst geringer Festigkeit ist zugleich mit grosser Ermüdbarkeit verbunden. Die Dauer der Pausen bewirkt nicht bloss eine quantitative Verschiedenheit der Leistung, sondern macht die Einwirkung grundsätzlich verschieden, sowie auch die Art der geleisteten Arbeit die günstige Wirkung der Dauer bestimmt. Amberg fand, dass bei einstündigem Addieren 5 Minuten Pause wenig, aber günstig wirkte, 1/4 Stunde Pause wirkte ungünstig; günstig aber nach 2 Stunden Addierens; beim Auswendiglernen von Zahlen wirkte nach einstündiger Arbeit 1/4 Stunde Pause günstig. Wie lässt sich die ungünstige Wirkung erklären? Amberg schreibt es einer inneren Anregung zu, die bei dem Beginn der Arbeit einsetzt, bei der Wiederaufnahme fehlt. Auch Rivers, Lindley, Kraepelin, Meumann u. a. konstatierten die Tatsache. Hylan und Kraepelin schoben zwischen Arbeiten von 5′ Pausen von 0—30′ ein; zwischen 10′ und 20′ zeigte die Kurve eine tiefe Senkung. Kraepelin nimmt ausser der Anregung als blossem Trägheitsmoment eine „Arbeitsbereitschaft“ im Anfange an, hervorgebracht etwa durch einseitige Richtung der Vorstellungen auf die Arbeit, Willensspannung usw. Die Wirkung der Pause hängt hauptsächlich vom Grade der Ermüdung ab, darum wird sie bei längeren Arbeiten die Schwankungen durch Antrieb und Anregung überdecken. Es waren aber, wie Kraepelin und Hylan fanden, auch 5′-Arbeiten ergiebiger als wenige lange. Darnach hat nun der Vf. seine klinischen Messungen angestellt. Er fand, dass die Ermüdbarkeit bei Gesunden sehr hochgradig sein kann, aber weit stärker mit geringer Erholungsfähigkeit bei Kranken, insbesondere bei traumatischen Psychosen, wo auch alle Uebungsfestigkeit fehlt. Zur Kontrolle wurde mit und ohne Pausen gearbeitet; die beiden 5′-Leistungen stimmten nicht immer überein, dies kam von einer Einwirkung des Antriebs. Zur Beurteilung der absichtlichen Verstellung ist die Methode sehr geeignet. „Wir konnten den sicheren Beweis liefern, dass es auch bei genauer Kenntnis der Gesetzmässigkeiten, die den Gang der Arbeitsleistung regeln, unmöglich ist, den Verlauf der Arbeit zum Zweck der Täuschung willkürlich zu beeinflussen und dabei jene Gesetzmässigkeiten widerspruchslos zu berücksichtigen.“ — **F. M. Urban, Die Psychologie in Amerika.**

4. Heft: L. Treitel, Haben kleine Kinder Begriffe? S. 341. Für Meumann gegen Preyer. Dieser führt zum Beweise zweckmässiger Tätigkeit des Säuglings an, dass er bei mangelnder Milch der Mutter-

brust diese komprimiere; nach dem Vf. geschieht dies rein reflektorisch. Preyer und Lindner finden in dem Umstande, dass die Kinder alle ähnlichen Gegenstände mit demselben Worte benennen, die Bildung von Allgemeinvorstellungen; aber Vf. sieht darin, dass sie alle Männer Papa nennen, nur Wortarmut. „Preyer stellte die Behauptung auf, dass das Wiedererkennen der eigenen Person ein Beweis des Ichbewusstseins sei. . . . Was das Ichbewusstsein anlangt, so bin ich der Ansicht, dass es erst in der Pubertätszeit eintritt." — **C. G. Jung, Das hysterische Verlesen. S. 347.** Eine Erwiderung an Hahn, der in Bd. III, S. 26 dieser Zeitschrift die Auffassung des Verfassers „in missverständlicher Weise wiedergegeben hat". Dass für ein schriftdeutsches Wort ein dialektisches, wie „Geis" für „Ziege", gelesen wird, kommt bei normalen Menschen nicht vor: „jede Verlesung im Zustande der Zerstreutheit ist eine Verlesung nach Klang bzw. Schriftähnlichkeit . . . Bei meiner Patientin wird umgekehrt der formale Zusammenhang gänzlich aufgelöst, dafür aber bleibt der Bedeutungszusammenbang erhalten. Erklärbar ist dieses Verhalten bloss aus der Annahme einer Bewusstseinsspaltung, d. h. neben dem Ichkomplex, welcher seinen eigenen Vorstellungen nachhängt, existiert ein anderer Bewusstseinskomplex, welcher liest, richtig auffasst und sich dabei einige Aenderungen des Ausdrucks gestattet, wie das ja häufig vorkommt bei automatisch funktionierenden Komplexen. Das hysterische Verlesen unterscheidet sich also dadurch von allem andern Verlesen, dass trotz der Verlesung der Sinn in der Reproduktion erhalten bleibt." — **R. Hahn, Ueber sinnvolles Verlesen. S. 351.** Antwort auf die Erwiderung von Dr. Jung. Auch bei Normalen kommt sinnvolles Verlesen häufig vor; die Diagnose auf Hysterie ist also übereilt. „Ist die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Schriftstückes konzentriert, so bildet das optische Schriftbild gewissermassen nur die Anhaltspunkte, um die Geschichte, die wir selber miterleben, zu erzählen, und es ist nicht verwunderlich, wenn wir dabei gelegentlich statt der faktisch dastehenden andere uns geläufigere Ausdrücke lesen." Auch die Versuche Messmers stimmen zu der Ansicht Hahns. — **W. Peters, Die Farbenempfindung der Netzhautperipherie bei Dunkeladaption und konstanter subjektiver Helligkeit. S. 354.** „1. In dem parazentralen Sehen nimmt bei grösster Intensität das Rot und Gelb an Helligkeit ab, das Grün und Gelb an Helligkeit zu. Diese Aenderung ist im Rot und Blau am stärksten, geringer im Gelb und Grün. Bei herabgeminderter Sättigung verschwindet sie für die beiden zuletzt genannten Farben. 2. Nachdem im Rot und Gelb das Minimum der Helligkeit erreicht ist, tritt deutliche Helligkeitszunahme ein, die nur im Gelb am Rande des Gesichtsfeldes in eine neuerliche Abnahme übergeht. Im Grün und Blau tritt, nachdem die maximale Helligkeit erreicht ist, Konstanz der Abnahme ein, welch letztere im Grün numerisch grösser ist als im Blau. 3. Die für

das Rot charakteristische Helligkeitsminderung und die für das Blau charakteristische Vermehrung erstrecken sich im Linksmeridian weiter peripheriewärts als in den anderen Meridianen. Der Linksmeridian steht im allgemeinen hinter den andern an Helligkeit zurück. Die maximalen Helligkeiten liegen im Vertikalmeridian (namentlich im Untermeridian)." Das wichtigste Resultat der Untersuchung ist, „dass zwischen der immer noch in gewissem Sinne als farbenempfindlich zu bezeichnenden äusseren Peripherie und der farbentüchtigen parazentralen Retina ein Gebiet liegt, in dem die farblosen Komponente der Empfindung dominierend wird." „Die zweite durch diese Versuche festgestellte Tatsache ist die, dass es innerhalb der Grenzen, die das sog. normale Farbensystem von dem anormalen scheiden, individuelle Differenzen der peripheren Wahrnehmung gibt, die die Unterscheidung gewisser Typen gestatten;" der „peripher rotsichtige" ist weit häufiger als der farblose bzw. grünliche. „Drittens hat die Untersuchung ergeben, dass die äussere Peripherie des dunkeladaptierten Auges vorwiegend gelbliche und rötliche Töne perzipiert." Mit Hellpach ist festzuhalten, dass die äussere Peripherie der dunkeladaptierten Netzhaut weder absolut für Farben unempfindlich ist, noch auch das Minimum der Farbenempfindung repräsentiert.

2] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.** Von P. Barth. Leipzig, Reisland. 1903.

27. Jahrgang, 4. Heft: Fr. Oppenheimer, Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung. S. 369. „Man muss sich darüber klar werden, dass alle Weltgeschichte, soweit sie Staatengeschichte, nichts anderes ist, als der internationale und intranationale Kampf um den Massstab der Verteilung des durch das ökonomische Mittel, die Arbeit, geschaffenen Stammes von Genussgütern." — **R. Müller, Ueber die zeitlichen Verhältnisse in der Sinneswahrnehmung. S. 415.** „Die Empfindung ist gar nicht in dem Subjekt, sondern sie ist draussen, und ich bezeichne die Gesamtheit der ausgedehnten, ausser mir liegenden Empfindungen als Aussenwelt." — **P. Barth, Zu Herders 100. Geburtstage. S. 429.** „Zwei Eigenschaften sind es, die ihn besonders auszeichnen, ein universales Wissen und sein fester Glaube an den Fortschritt der Humanität. Mögen ihm viele menschliche Schwächen angehaftet haben, durch diese beiden Eigenschaften kann er unser Vorbild sein."

28. Jahrgang, 1. Heft: D. Gusti, Egoismus und Altruismus. S. 1. Diese beiden Begriffe werden im erkenntnis-theoretisch-logischen, im ästhetischen, im praktisch-ethischen, im metaphysischen, im physischen und biologischen Sinne genommen; im jetzigen gewöhnlichen beziehen sie sich auf die Motivation des menschlichen Handelns. Das Wort „Egoismus" ist von den Philosophen von Port-Royal, „Altruismus" von A. Comte geprägt worden. Vf. weist die psychologisch-ethische Unzulänglichkeit

der Problemstellung inbetreff des Egoismus und Altruismus bei A. Comte, dem Urheber, und H. Spencer, dem Vollender des Positivismus, nach. — **C. v. Brockdorff, Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. S. 23.** Sch. wird sehr verschieden beurteilt. Vielen, besonders den Pessimisten, hat er „aus dem Herzen gesprochen, d. h. die Zunge gelöst". Dagegen besteht nach Dühring sein Hauptverdienst in einer Art orientierender Führerschaft im Narrenhause Deutscher Metaphysik im 19. Jahrhundert, doch repräsentiere er in diesem Hause selber einen eigenen Kauz. Darum „müssen wir uns über die eigentümliche Mischung dichterischen Schwunges und philosophischen Nachdenkens ein wenig klarer werden". „Wir stehen auf dem schon von vielen eingenommenen Standpunkte, dass die Bezeichnung der Welt als eines Willenswesens wunderbare Dichtung und lebhafter Traum, nichts weiter, ist." — **W. G. Alexejeff, Ueber die Entwickelung des Begriffes der höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften. S. 73.** Nach N. W. Bugajew gibt es stetige und unstetige Funktionen in der Mathematik, erstere behandelt die mathematische Analysis, letztere die Arithmologie. Erstere hat bereits eine hohe Ausbildung erlangt und beherrscht die Geister so stark, dass sie alles analytisch erklären wollen. Aber schon die Chemie verlangt arithmologische Behandlung, „die atomistische Strukturtheorie und das periodische System der chemischen Elemente verlangt einen grösseren Spielraum" für die „Individualität" der Atome. Sogar in der „physikalischen Chemie" hat sich eine „Phasentheorie" gebildet. Gebieterisch aber verlangen die psychologischen und soziologischen Erscheinungen ein Hinausgehen über mathematische Analysis; nicht die „grossen Zahlen", wie Quetelet meint, sondern der zweckentsprechende Wille bringt Gesetz in die Massenerscheinungen der Statistik.

2. Heft: D. Gusti, Egoismus und Altruismus. II. S. 123. „Das Begriffspaar Egoismus und Altruismus hat aus den oben entwickelten Gründen in dem systematischen Teile dieser Untersuchung keine Verwendung gefunden. Die Begriffe sind aber einmal da, sie entsprechen wahrscheinlich irgend einem psychologisch-ethischen Bedürfnisse menschlicher Erkenntnis" — **Fr. Oppenheimer, Ein neues Bevölkerungsgesetz. S. 167.** „Um den Malthusianismus entbehren zu können, müsste wenigstens die Deutsche Sozialwissenschaft völlig umlernen, ihr Gebäude vom Grundstein bis zur Dachrinne neu aufrichten." — **C. v. Brockdorff, Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. II. S. 193.** Schopenhauers Verhältnis zu den Grundlagen der exakten Disziplinen. Ablehnung der physikalischen und chemischen Atomistik. Wirkungen auf die Grössen der Wissenschaft. — **P. Barth, H. Spencer und Albert Schäffle. S. 231.** „Von beiden ist wohl Spencer der originalere, schärfere und auch umfassendere Geist, Schäffle der bessere

Beobachter und Kenner der Einzelheiten des sozialen Lebens. Aber beide sind Pioniere und Bahnbrecher der Soziologie und haben als solche ein Recht auf die Anerkennung der Nachwelt.“ — Besprechungen. S. 241.

3. Heft: C. M. Giessler, Der Einfluss der Dunkelheit auf das Seelenleben des Menschen. S. 255. „Die Dunkelheit schaltet gleichsam das Seelenleben in zwei Teile, indem sie das Funktionieren der Unterstufen potenziert, das Funktionieren der Oberstufen dagegen im Verhältnis zurücktreten lässt.“ „Unter dem Einflusse der Dunkelheit treten die hauptsächlichsten Funktionsweisen des Seelischen aus früheren Perioden seiner Entwicklung wieder gesonderter in die Erscheinung.“ — **Ed. v. Hartmann, Die Grundlage des Wahrscheinlichkeitsurteils. S. 281.** Gegen Stumpf, welcher die Wahrscheinlichkeit auf ein disjunktives Urteil stützt, also auf die gleiche Gewichtigkeit der logischen Gründe, die entweder in gleicher Unkenntnis oder völliger Unentschiedenheit für das eine oder das andere sind. Gegen diese subjektivistische Auffassung tritt H. ein und vertritt „die objektivistische, realistische Auffassung“, sucht das Merkmal der Wahrscheinlichkeit „in gleicher Gewichtigkeit der sie herbeiführenden realen Ursachen (bzw. bei dem reinen Zufall in der gleichen Kausalitätslosigkeit)“. „So gewiss aus unserer subjektiven Unkenntnis über irgend eine Sache niemals etwas Positives für unsere Beurteilung der Sache folgen kann, so wenig kann aus unserer gleichen Unkenntnis zweier Fälle, zumal wenn sie eine absolute ist, irgend etwas Positives folgen für unsere Beurteilung des wirklichen Verhältnisses dieser Fälle zu einander.“ Nicht bloss gleich möglich, sondern gleich wahrscheinlich müssen die Disjunktionsglieder sein. „Gleichwahrscheinlich können nur solche Fälle sein, die gleiche reale Chancen haben, oder denen dieselben objektiv realen Bedingungen zu grunde liegen, oder die an gleicher Gewichtigkeit der Ursachen physisch gleiche Stützen haben.“ Die realen Bedingnngen sind entweder konstante oder variabele. Bei ersteren (z. B. Beschaffenheit des zu werfenden Würfels) besteht die Gleichwahrscheinlichkeit „nicht etwa auf der Unkenntnis über den etwaigen Einfluss der verschiedenen Bedingungen, sondern vielmehr auf der kausalen Einflusslosigkeit dieser Unterschiede auf den Vorgang.“ „Die normale Dispersion der Ergebnisse von Lexis ist diejenige, die sich ergeben würde, wenn gar keine variabelen Bedingungen bei ihrer Entstehung mitwirkten, sondern kausalitätslose Zufälligkeit auf Grundlage der konstanten Bedingungen waltete.“ Dies geschieht, wenn die variabelen Bedingungen, z. B. die Richtung des Wurfes, bei zahlreichen Versuchen sich kompensieren. Kurz: „Gleichwahrscheinliche Fälle sind solche, deren konstante Bedingungen identisch, deren unterscheidende Merkmale kausal einflusslos sind, und deren variabele Bedingungen sich um so mehr durch Kompensation ausgleichen, je grösser die Zahl der Vorgänge ist.“ Alles dieses muss aber bekannt

sein; „für die Unkenntnis als mitbestimmenden Faktor des Wahrscheinlichkeitsurteils bleibt dabei kein Raum.“ „Das deduktive Wahrscheinlichkeitsurteil ist apodiktisch gewiss, denn es ist eine logische Konsequenz aus den gegebenen Voraussetzungen, ... aber es schreibt der Wirklichkeit nicht vor, wie sie sich zu gestalten hat, sondern es bezeichnet nur den Spielraum, innerhalb dessen sich die Wirklichkeit bewegen muss und das berechtigte Mass der Erwartung für einen bestimmten Ausfall derselben.“ — **P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. III. S. 319.** Die Erziehung bei den Hellenen und im Römischen Ständestaate. — Besprechungen. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographie.

3] **Revue de Philosophie.** Directeur É. Peillaube. Paris, Naud. 1904.

4e année, No. 5—6: N. Moisant, Un caractère de la philosophie moderne, le mathématisme. p. 521. Seit drei Jahrhunderten wird die Philosophie von dem Vorurteil beherrscht, die Mathematik sei das Ideal des menschlichen Wissens. — **P. Duhem, La théorie physique. Son objet et sa structure. p. 643.** (Fortsetzung.) Die repräsentativen Theorien und die Geschichte der Physik. — **P. Vignon, Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique. p. 557, 568. — Cte Domet de Vorges, L'abstraction scolastique. p. 568.** Es wird gegen Bernies die Notwendigkeit des *intellectus agens* aufrecht erhalten. — **E. Griselle, Fénélon métaphysicien. p. 519.** Mitteilungen aus unedierten Schriften Fénélons. — **F. Mentré, Le hasard dans les découvertes scientifiques d'après Cl. Bernard. p. 672.** Bernards Ausführungen über die Bedeutung des Zufalls in der Geschichte der Wissenschaften zeigen, dass die Theorie Cournots einer Verbesserung bedarf. — **Réja, La littérature des fous. p. 679.** Von Irrsinnigen herrührende Schriftstücke zeigen häufig intellektuellen Automatismus sowie andere Merkmale des Irrsinns. Bisweilen aber fehlen diese Merkmale. — **P. Tannéry, Pour l'histoire du mot ἄπειρον. p. 703.** Es soll durch das Wort ἄπειρον wahrscheinlich darauf hingewiesen werden, dass der Urstoff nicht sinnlich wahrnehmbar ist. — **H. Guyot, Sur l'ἄπειρον d'Anaximandre. p. 708.** Eine adäquate Uebersetzung ist wegen der Verworrenheit der zugrunde liegenden Idee nicht möglich. — **Analyses et Comptes rendus. p. 598, 716. — Bulletin de l'enseignement philosophique. p. 633, 746.**

No. 7—10: A. Diès, La Composition du Théétète et M. Chiapelli. p. 51. Mit Unrecht behauptet Chiapelli, der *Theätet* weise Spuren einer doppelten Redaktion auf. — **V. Bernies, L'intellect agent des scolastiques. p. 90.** Domet de Vorges hat die gegen den *intellectus agens* geltend gemachten Schwierigkeiten nicht gelöst. —

P. Duhem, La théorie physique, son objet, sa structure. p. 121, 231, 352. (Fortsetzung.) 1. Die abstrakten Theorien und die mechanischen Bilder. 2. Quantität und Qualität. — **R. de la Grasserie, Du phénomène psychologique des affinités. p. 161.** Die psychologische Affinität äussert sich in den beiden entgegengesetzten Formen der Sympathie und Antipathie. Letztere beruht auf vollständiger Verschiedenheit, erstere auf Uebereinstimmung, die derartig mit Verschiedenheit verbunden ist, dass sich die verschiedenen Eigenschaften der betreffenden Personen gegenseitig ergänzen. — **J. Bulliot, Aristote et Platon suivant Zeller. p. 201.** Zeller steht bei der Beurteilung des Aristoteles und Plato unter dem Einflusse der Hegelschen Philosophie. — **C. Huit, Aristote a-t-il connu le „Sophiste". p. 209.** Es existiert kein Aristotelischer Text, der unzweideutig auf den „Sophisten" hinwiese. — **F. Mentré, La théorie physique d'après Descartes. p. 217.** Offener Brief an Duhem bezüglich der Physik Descartes'. — **J. Gardair, L'abstraction. p. 226.** Die Theorie vom *intellectus agens* wird gegen Bernies verteidigt. — **Ch. Boucauld, L'ampleur du droit. p. 265.** 1. Der Begriff des Rechtes. 2. Stellung der Rechtswissenschaft zu den übrigen Wissenschaften. 3. Ueber das allgemeine Recht. — **G. Sortais, M. Gabriel Séailles, la providence et le miracle. p. 287, 370.** Zurückweisung der Angriffe, die Séailles gegen den Glauben an die Vorsehung und die Möglichkeit des Wunders gerichtet hat. — **H. Guyot, Philosophes et philosophie d'après Platon. p. 316.** — **P. Hermant, De la nature de l'imagination créatrice. p. 406.** Indem die allzu intensiven Vorstellungen durch Herbeiführungen entgegengesetzter Vorstellungen reduziert werden, wird ein Gleichgewichtszustand herbeigeführt, der ebenso wie die Schwelle des Bewusstseins, in fortwährender Veränderung begriffen ist. — **J. Chartier, Revue critique de morale. p. 435.** 1. Die Moral der theoretischen Vernunft. 2. Die Moral des Lebens. — **Analyses et Comptes rendus. p. 111, 231, 327, 464. Bulletin de l'enseignement philosophique. p. 115, 486.**

4] **Revue de Métaphysique et de Morale.** Secrétaire de la Rédaktion: M. Xaver Léon. Paris, Armand Colin. 1904. XII. Vol., Nr. 3—5.

12e année, Nr. 3—5: P. Natorp, A la mémoire de Kant. p. 279. An Kants Philosophie ist unvergänglich die Methode, die in den verschiedensten Wissenschaften immer mehr zur Anwendung kommt. — **F. Paulsen, Pour le centenaire de la mort de Kant. p. 303.** Der Idealismus Kants schliesst einen praktischen Idealismus, einen Idealismus der theoretischen Erkenntnis und einen metaphysischen Idealismus ein. — **C. Cantoni, L'apriorité de l'espace. p. 305.** Die psychologische Grundlage der Raumtheorie Kants ist hinfällig. Damit fällt auch die

Subjektivität des Raumes im Sinne Kants. — **L. Couturat, La philosophie des mathématiques de Kant. p. 321.** Die Mathematik kennt keine synthetischen Urteile *a priori*. — **G. Milhaud, La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendental. p. 385.** Bereits im Jahre 1764 sah Kant in der anschaulichen Konstruktion das der Mathematik eigentümliche Verfahren. Zu dieser Ueberzeugung hatte ihn schon das Studium der „Prinzipien der Naturphilosophie" von Newton geführt. — **A. Hannequin, Les principes de l'intendement pur. p. 401.** Das Fundament und die Bedeutung der Grundsätze des reinen Verstandes in der Kritik der reinen Vernunft. — **V. Basch, L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance. p. 425.** Die reproduktive Einbildungskraft vollzieht die Synthese der Apprehension. Die produktive Einbildungskraft vollzieht die auf die Anschauungen des Raumes und der Zeit gegründete Synthese *a priori*. — **R. Eucken, L'âme telle que Kant l'a dépeinte. p. 441.** Kant hat die Aktivität, Mannigfaltigkeit und Tiefe des Geistes entdeckt. — **B. Erdmann, La critique kantienne de la connaissance. p. 445.** Kants Philosophie bildet die Synthese von Rationalismus und Empirismus. — **H. Blunt, La réfutation kantienne de l'idéalisme. p. 477.** Indem Kant die Anschauungen Descartes' widerlegt hat, hat er auch den Idealismus Berkeleys überwunden. Der Nachweis eines konstanten Faktors bezieht sich auf die Welt der Phänomene. Darum kann hiermit jeder Idealist einverstanden sein. Jedoch ist die Art, wie Kant diesen Nachweis führt, mit einem vollen Idealismus unvereinbar. — **A. Fouillée, Kant a-t-il établi l'existence du devoir? p. 493.** Die noumenale Kausalität ist von Kant weder an einem Beispiele aufgezeigt, noch durch Induktion oder Deduktion nachgewiesen, noch als Erfahrungs- oder Vernunfttatsache konstatiert, noch als gegebenes oder mögliches Gesetz dargetan. Darum ist Kants Auffassung der moralischen Verpflichtung unhaltbar. — **E. Boutroux, Le morale de Kant et le temps présent. p. 525.** Die Grundzüge der Moralphilosophie Kants stehen mit den Tendenzen der Gegenwart in merkwürdiger Uebereinstimmung. — **Th. Ruyssen, Kant est-il pessimiste? p. 535.** Kant betont an vielen Stellen das Elend des Lebens. Er ist aber als Moralphilosoph durchaus kein Pessimist. — **V. Delbos, Les harmonies de la pensée kantienne. p. 551.** In der Kritik der Urteilskraft kommt die harmonische Einheit der Gedanken Kants besonders klar zum Ausdruck. — **H. Delacroix, Kant et Swedenborg. p. 559.** — **A. Riehl, Helmholtz et Kant. p. 579.** Helmholtz hat sich zwar um die Verbreitung der Lehre Kants grosse Verdienste erworben, jedoch durch seine physiologische Deutung des Kantischen *A priori* zu grossen Missverständnissen Anlass gegeben. — **D. Parodi, La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier. p. 605.** Es werden mehrere von Renouvier gegen Kants Kategorienlehre

erhobene Einwände als unbegründet nachgewiesen. — **G. Lanson, L'histoire littéraire et la sociologie. p. 621.** Literaturgeschichte und Soziologie stehen insofern mit einander in Verbindung, als jedes literarische Werk als soziales Phänomen betrachtet werden muss. — **Ch. Rist, Economie optimiste et économie scientifique. p. 621.** Die freie Konkurrenz führt zu dem Maximum der „Ophelimität", d. h. der von dem Besitze eines Gutes erwarteten Befriedigung, aber nicht notwendig zum Maximum der Utilität. — **L. Couturat, Les principes des mathématiques. p. 664, 810.** (Fortsetzung.) IV. Das Kontinuum. 1. Definition der irrationalen Zahl. 2. Definition des Kontinuums. V. Die Grösse. 1. Der Begriff der Grösse. 2. Das Mass der Grösse. VI. Die Geometrie. 1. Die Dimensionen. 2. Die projektive Geometrie. 3. Die deskriptive Geometrie. — **A. Rey, La philosophie scientifique de M. Duhem. p. 699.** I. Die neuere Kritik der klassischen Auffassung der Physik und Chemie. 2. Die leitenden Ideen der Kritik Duhems. 3. Die positiven Darlegungen Duhems 4. Der Charakter der theoretischen Physik nach Duhem. 5. Das methodologische und erkenntnistheoretische System Duhems. 6. Die Metaphysik Duhems. — **L. Brunschvicg, La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance. p. 755.** 1. Descartes' Lehre von der Substanz. 2. Die Geometrie Descartes' und die Attributenlehre Spinozas. 3. Die Substanz Spinozas. — **G. Vailati, Sur une classe remarquable de raisonnements par réduction à l'absurde. p. 799.** Man kann die Falschheit gewisser Sätze nachweisen, indem man zeigt, dass jeder, der sie aufstellt, sich eben dadurch selbst widerspricht. Diese Beweisart findet nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Logik und Mathematik Anwendung. — **G. Lechalas, Une nouvelle tentative de réfutation de la géométrie générale. p. 845.** Die Argumentationen, womit Delsol in seinem Buche *Principes de géométrie* die Grundlagen der allgemeinen Geometrie bekämpft, laufen zum Teil auf eine *petitio principii* hinaus. — **Enseignements. V. Weber, La question de l'École Polytechnique. p. 745. — Questions pratiques. F. Marguet, Sur l'idée de Patrie. p. 857.**

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1904.

18. Bd., 3. Heft: M. Glossner, Ein moderner Gnostiker. S. 253. Gegen E. H. Schmidt[1]), der den „dualistischen Monismus der Gnosis und des Manichäismus" wieder erneuern will. — **A. Fischer-Colbrie, De philosophia culturae. S. 267.** c. X. De cultura et religione. c. XII.

[1]) Die Gnosis. Bd. I. Leipzig. 1903.

De cultura et ecclesia catholica. — **M. Glossner, Das sog. Gesetz der Erhaltung der Kraft und sein Verhältnis zur Psychologie. S. 277.** Eine Auseinandersetzung mit L. Busse.[1]) Die Erklärung Busses von der Wechselwirkung „auf dem Boden der Lotzeschen okkasionalistischen Interpretation der Wechselwirkung der Dinge" wird zurückgewiesen. — **N. del Prado, De concordia Molinae. S. 284.** Utrum concordia Molinae concordet cum recta ratione. — **G. Feldner, Das innerste Wesen der Sittlichkeit nach S. Thomas v. Aquin. S. 308.** „So zeigt sich denn, dass die Sittlichkeit ihrem innersten Wesen nach in der Vernunft, nicht im Willen gelegen ist. Die Sittlichkeit der menschlichen freien Tat muss gesucht werden in der Ordnung und Richtung zum Endziel unseres Lebens . . . Also bildet auch die erste Richtschnur, das oberste Mass unserer freien Tat den Plan, die *ratio*, dieser Ordnung und Richtung. Dieser Plan aber ist nichts anderes als das ewige Gesetz, die *lex aeterna*. — **J. a Leonissa, Gott und das Uebel. S. 327.** Nach Dionysius Areopagita, kommentiert von Thomas v. A. — **N. Tötössy, Peter Pázmány als Theologe. S. 337.** Auf Grund des IV. Bandes der lateinischen Serie seiner Werke. P. war selbständiger Theologe, darum nur „ein mässiger Thomist".

4. Heft: M. Glossner, Der theologische Glaube und seine natürlichen Voraussetzungen. S. 379. Gegen G. Schmitt, der den Glauben zu einem Willensakt macht; berücksichtigt ist auch B. Löhr, Die Bedeutung der *motiva credibilitatis* für die *fides theologica*. Würzburg 1891. — **Fr. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Dasein. S. 396.** Beweis für den realen Unterschied aus dem Kommentar zur Schrift des Boëthius *de hebdomadibus*. — **G. Feldner, Das Werden im Sinne der Scholastik. S. 411.** Es ist nicht wahr, was Schell und Ehrhardt behaupten, die Scholastik habe für das Werden keinen Sinn gehabt. — **E. Rolfes, Die Stelle Genes. II, 7 und die Deszendenztheorie. S. 458.** Gegen Wasmann, der die leibliche Abstammung des Menschen vom Tiere nicht für unmöglich erachtet. — **N. del Prado, De concordia Molinae. S. 464.** — **Literarische Besprechungen. S. 494.**

19. Bd., 1. Heft: Drei Breven Pius' X. S. 1. — **M. Glossner, Aus Theologie und Philosophie. S. 5.** L. Janssens, *Summa theolog.* t. V. p. II. 1903. A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. 1903. A. G. Isquierdo, *Historia de la Filos.* d. siglo XIX. 1903. Dessoir und Menzer, Philos. Lesebuch. 1903. J. Lichteneckert, Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. — **G. Feldner, Die natürliche Erkenntnis der Seligen nach S. Thomas v. Aquin. S. 27.** Gegen

[1]) Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. 1900.

Gutberlet. — **Fr. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. S. 53. — N. del Prado, De concordia Molinae. S. 66. — Literarische Besprechungen. S. 99.**

2. Heft: M. Glossner, Aus Theologie und Philosophie. S. 129. Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben Wien 1904. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903. Alf. Loisy, Evangelium und Kirche. Uebers. München 1904. Del Prado, *De scientia media.* Frib. 1903. E. Hardy, Buddha. 1903. M. de Wulf, *Introduction à la Philos. Néo-schol.* Louvain 1904. Cassirer, Leibniz' Hauptschriften . . . Leipzig 1904. Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philos. Grundbegriffe. Leipzig 1903. Baumann, Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. Gotha 1903. — **Joseph a Leon., Die geschaffenen Geister und das Uebel. S. 176.** Im Anschluss an den Kommentar des hl. Thomas zum Areopagiten wird der Satz des letzteren dargelegt, dass wie in Gott auch in den Engeln, Dämonen und Seelen es kein Uebel gibt. — **Fr. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. S. 193.** Thomas hat auch seine Meinung nicht geändert. „Wie leicht man von der Wahrheit abweicht, haben wir schon früher gesehen, wo Fr. G. Feldner es als eine ‚überaus klare und bestimmte Ansicht des hl. Thomas' unter andern bezeichnet, dass das Sein selber in der Kreatur subsistiere, und doch kann folgerichtig eine ähnliche Lehre nur einer vortragen, der zwischen Wesenheit und Sein nur einen begrifflichen Unterschied zugibt." — **Literar. Besprechungen. S. 230.**

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder. 1904.

9. und 10. Heft: Das Rätsel des Lebens. S. 384, 520. Eine entwicklungs-physiologische Studie. „Das Determinationsproblem stellt die Frage nach den determinierenden Ursachen der Embryonalentwicklung." Die Theorie der Präformation nimmt Selbstdifferenzierung an, welche ausschliesslich durch die inneren, schon im befruchteten Ei enthaltenen Entwicklungsfaktoren geleitet wird, die Epigenesis behauptet die Neubildung der Organe im Laufe des Entwicklungsprozesses, also eine abhängige Differenzierung. Fest steht, dass die Chromosomen der Keimzellkerne als hauptsächliche materielle Vererbungssubstanzen auf die Nachkommen übergehen, aber wie entfalten sie sich? K. Fr. Wolff, Leukart, Haeckel, Götte erklären die Differenzierung durch Epigenesis, nachdem die „Einschachtelungstheorie" im 17. und 18. Jahrhundert, welche eine Präformation annahm, allgemeine Geltung gehabt. W. His näherte sich mit seinem „Prinzip der organbildenden Keimbezirke" wieder der Präformation. Pflüger dagegen schloss aus der richtenden Kraft der Schwere auf die Froscheier auf „Isotropie des Eiplasmas"; Roux und O. Hertwig, Born, Katheriner zeigten aber, dass die Wirkung

der Schwerkraft nur von dem verschiedenen spezifischen Gewichte der Teile des Eies abhängt: Also Präformation. Diese kann nun mechanistisch oder vitalistisch gefasst werden. Hertwig macht den Dottergehalt des Eies und die äussere Gestalt der Furchungskugeln für die Differenzierung verantwortlich. Zur Strassen und Jeunigs widerlegten ihn durch die Tatsachen. Loeb wollte die Differenzierung auf den mechanischen Druck der Furchungskugeln zurückführen. Zur Strassen widerlegt ihn durch Tatsachen, und schliesst: „dass die zur Teilung bereite Zelle feinste Mechanismen enthält, die über den zeitlichen Eintritt der Mitose, die Richtung der Spindel, das Grössenverhältnis der Produkte von innen heraus entscheiden. Es ist nicht anders, als besässe die Furchungszelle einen sie sicher leitenden Instinkt.“ Nach Driesch ist Präformation und Epigenesis zu verbinden, letztere findet sich in den Wechselbeziehungen der einzelnen Teile des Eies zu einander: „epigenetische Evolution“. Die Kernsubstanz der Eizelle erfährt nach Roux und Weisman eine „erbungleiche Teilung“, und verteilt die materiellen Vererbungsträger verschieden auf die Zellen des zu bildenden Organismus und bestimmt so den Charakter der Gewebe und Organe. Hertwig und Driesch leugnen die Notwendigkeit dieser Annahme. Die Beweise, welche Butschli nnd Verworn gegen den Vitalismus anführen, sind ganz untriftig. Driesch hat diese „Maschinen“theorie gründlich widerlegt. Eine Maschine kann sich nicht teilen und neue Maschinen erzeugen. Man kann die Blastula des Seeigels in beliebige Stücke zerschneiden, und aus jedem wird eine Blastula; jede der 888 Zellen des Blastulastadiums vermag ihre ursprüngliche Entwicklung mit der jeder andern zu vertauschen. Zerschneidet man den Leib einer Ascidie (Clavellina), indem man ihren Kiemenkorb und ihren Eingeweidesack trennt, so entsteht nach einigen Tagen aus beiden Teilen je eine vollständige Ascidie. Bei kleineren Individuen vermag der Kiemenkorb keinen Sack zu bilden; er reduziert sich nach einigen Tagen zu einer Masse ohne Organisation, nach einigen Wochen hat sich daraus ein neuer kleinerer Organismus gebildet. Man kann auch den Kiemenkorb beliebig teilen, und es bilden sich daraus neue winzig kleine Tiere. Kann das eine Maschine?

Miszellen und Nachrichten.

Immer neue Religionen. Es liegen mir vier neue religionswissenschaftliche Werke vor, von denen das eine das andere an Widersinn und in der Anmassung, eine neue vollendete, an Stelle des abgelebten Christentums zu tretende Religion zu setzen, übertrifft. Das eine will an Stelle des religiösen Ideals des Christentums das geschlechtliche setzen, das andere will eine neue Naturvergötterung, den ausgesprochensten Götzendienst des Heidentums einführen, dem dritten ist das Nichts das konsequente Resultat alles philosophischen und religiösen Denkens, das vierte sucht im Buddhismus das Heil.

1. R. Kurtz führt in der Schrift: „Woran sollen wir glauben?“ [1]) aus: „Es ist also, um dies noch einmal zu betonen, der Gottesglaube ein unreifes Erzeugnis der Naivität, und jeder seiner Begriffe, den die Reflexion unversehrt stehen lässt, fällt unter das Urteil der Unreifheit. Ein deutliches Beispiel wie unvollständig in dieser Beziehung die nachträglich eintretende religiöse Reflexion ist, gibt der spezifisch-christliche Glaube. Nicht allein, dass er nach Verinnerlichung des Gegensatzes gegen Gott an Gottes Dasein unverändert festhält, er eignet sich auch, sowie er auf dem Tiefpunkt der Verzweiflung angelangt ist, lieber ein neues göttliches Wunder, die Erlösungstat des Gottmenschen Christus, an, als dass er mit der Energie seines Verstandes weiterforschend, zu dem Schlusse gelangt, dass das Ideal, das ursprüngliche Phantasiegebilde eines naiv kindlichen Egoismus, auf das Gebiet der Innerlichkeit übertragen, keine Existenzberechtigung mehr hat.“

Dagegen ist das geschlechtliche Ideal das Resultat verstandesmässigen Denkens, ein Ideal von eminenter Wirklichkeit, für das der Mensch seine eigene Kraft entfaltet. „Anders da, wo das Ideal sein Leben nur innerhalb der Beziehungen zwischen menschlichen Herzen hat.“ Dieses Ideal ist „nur ein Bedürfnis des Herzens, es hat nur Wirklichkeit in seinem Herzen, eine Wirklichkeit, die nichts als Herz und Gedanke ist.“ Das geschlechtliche Ideal „bietet uns auch das Ewige, Unvergängliche in der Gestalt des Vergänglichen. Unvergänglichen Wert haben die Gefühle, welche den Menschen einheitlich und in der Tiefe

[1]) Entscheidung der religiösen Glaubensfrage nach neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Pössneck, Feigenspan. „Meiner treuen Braut“ gewidmet.

seines Herzens befriedigen, und mit ihnen die Gedanken, in denen sie sich Ausdruck verschaffen". „Das Ideal ist ein gewaltiges und kann deshalb ‚göttlich' genannt werden. Es holt tiefere verborgene Werte aus dem Leben hervor, und im Erlebnis selbst glauben wir auf grund dieser Tatsache mit einem ‚Ewigen' in Berührung zu kommen, nur weil die Befriedigung hier eine einheitliche und wahrhaft tiefe ist." „So wohnen die Ideen des Göttlichen, der Ewigkeit und der Unsterblichkeit bei einander und machen den Inbegriff der wahren Freiheit aus . . . Es ist das Ideal des Geschlechts und der wahren menschlichen Freiheit, und in beiden zumal ist es das Ideal des in freier Tat auf das gleiche Ziel der geistigen Fortzeugung gerichteten und in dem heiligenden Bande der geschlechtlichen Gemeinschaft stehenden Willens, des in Liebe mit dem weiblichen vereinten männlichen Willens."

Die praktische Religion des neuen Religionsstifters, welche er am Schlusse zum Ausdruck bringt, ist nun folgende: „Das Leben hat Abgründe und Höhen. Wir brauchen nicht Nachtwandlern zu gleichen, um jene zu meiden und diese zu erklimmen, Nachtwandlern, welche von einer fremden höheren Macht getragen scheinen, die sie schützt und bewahrt. Wir erreichen dasselbe Ziel unter dem viel herrlicheren Bewusstsein, eine Arbeit geleistet zu haben, die ganz ein Werk unserer selbst ist, wenn wir auf unsere Schritte sorgsam achten und nicht vergessen, dass jene Höhen unserer Welt angehören, keine besondere Wirklichkeit für sich ausmachen, und dass es ein Leichtes ist, sie zu erklimmen, für diejenigen, welche sich für das Leben vereint haben und in völliger Gemeinsamkeit ihres Strebens all' die Ziele desselben mit dem höchsten Ziele krönen, welches nicht neben ihnen und ausser ihnen (Gott, Ewigkeit, Unsterblichkeit), sondern in, mit und auf ihnen als seiner Wirklichkeitsgrundlage beruht. Nur im Verkehr mit dem irdischen Herzen strebt das Herz in die Höhe; je inniger der Verkehr, um so mehr Kraft zu neuem Streben. Darum halte dich an das Band höchster Innigkeit, das die Natur dir gibt. Es bietet dir und jedem alles, was zur Erreichung des gemeinsamen, höchsten Zieles notwendig ist."

2. J. H. Ziegler[1]) will „einmal gründlich mit dem sich immer und überall noch mehr oder weniger breit machenden Obskurantismus aufräumen und die Wahrheit von den letzten Banden befreien, worin sie der Unverstand noch gefangen hält." Dies geschieht durch den alles in sich schliessenden Begriff der Natur, dieser einzigen, unbedingt wahren Einheit aller Dinge. Diese Einheit einmal klar und unzweideutig zu erfassen und damit alle irrigen Dualitäten aus der Wissenschaft und der im Grunde damit völlig gleichbedeutenden Religion hinauszuschaffen, ist

[1]) Die wahre Einheit von Religion und Wissenschaft. Zürich, Orell Füssli. 1904.

der eigentliche Zweck dieser Arbeit.“ Diese neue Einsicht gewann der Verf. durch seine „langjährige berufliche Tätigkeit als Chemiker in den wissenschaftlich-technischen Laboratorien der grossen industriellen Werkstätten zur Erzeugung künstlicher Farbstoffe.“ Nicht das *Ignorabimus* des „Berlinerpapstes“, sondern klare Einsicht „in das Allereinfachste, das Urding selbst“, ist die Losung der neuen Religion.

„Die Natur ist die ewige, sich und sich selbst schöpfende Schöpfung und die ewige diese wieder zerstörende Zerstörung, die ewig aus sich selbst schöpfende und wieder in sich selbst erschöpfende Einheit alles Vorhandenen. Sie ist das ganze wirkliche Dasein, die ganze vorhandene Macht oder Tätigkeit, die Allmacht oder Ewigkeit . . . Die Allmacht oder die Energie konstituiert das Gesamtvermögen, das Gesamtgut der Welt. Der Begriff Natur ist demnach mit dem Begriff von allem Gut oder allem Guten oder mit Gott identisch . . . Sie ist somit Religion im weitesten Sinne, d. i. Zurückbeziehung oder Inverbindungsetzung aller Erscheinungsformen der schöpferischen Einheit auf bzw. mit jenem Allgemeinbegriff.“ „Wir haben die Ueberzeugung gewonnen, dass die Natur eine selbstverständliche Substanz, oder eine substanzielle Selbstverständlichkeit ist, eine Bewegtheit, in welcher die beiden verschiedenen Begriffe der Raumerfüllung und der Bewegung völlig untrennbar mit einander vereint oder eins sind.“ Zu allerletzt ist aber der „formlose Punkt“ „dies Wesentliche, die bewegte Macht der Zeit oder die Bewegtheit der Natur. Es ist . . . die formlose Form . . . das unendliche kleine letzte Teilchen . . . Es ist der Nullpunkt, in dessen Bewegtheit die Formen verschwinden und mit dessen Selbstverständlichkeit sie wieder erscheinen . . . Die Natur, die eine Zeit . . . ‚die unveränderliche Veränderlichkeit und veränderliche Unveränderlichkeit‘ . . . das wirkliche Urteil ist der Punkt . . . der Naturpunkt ist das wahre *punctum puncti*, der Schwerpunkt, auf den beim Verständnis der Dinge alles ankommt.“ Spezieller ist er, wie schon die Inder wussten, „der Lichtpunkt‘ die Allmacht, der Begriff des heiligen mystischen Lautes *Om*, er ist Brahma, er ist Jahu ‚der Bleibende‘ oder Jahve oder Jehova. Er ist Odin . . . Er ist zum Trotz aller Naturverächter und Heuchler Gott und Natur zugleich, der Vereinigungspunkt von Gottes Wort und Gottes Werke. Halleluja!“

Und nun die Folgen für die Religion „Das wahre Urteilchen, das wirkliche Prothyl, die eine helle Hyle oder Heil ist die wahre Heiligkeit. Diese Erkenntnis verurteilt, indem sie heiligt, jeden Unglauben und jeden Aberglauben.“

3. Hatte die neue Philosophie und Religion Zieglers zum Nullpunkt, also dem Nichts, als der letzten Einheit geführt, so macht die

neue Religion P. Krisches, von ihm selbst *Excelsior* genannt, das Nichts geradezu zum Schlusspunkt von allem.[1])

Mit der Religion von Kurtz (1) berührt sich diese angebliche Nichtsreligion darin, dass ein fast unbekleidetes Weibsbild das Titelblatt eines wissenschaftlich sein sollenden Werkes verunstaltet, und der Phallusdienst „als erster Religionskultus, den die Geschichte kennt", vom Vf. ausgegeben wird. Nach einer Uebersicht über die verschiedenen religiösen und philosophischen Systeme der Vergangenheit und Gegenwart ergibt sich, dass seine Philosophie sich „weder den vielen dualistischen, noch den neueren monistischen Systemen anschliesst, aber auch nicht dem Skeptizismus, der an der Zweiheit wie der Einheit der Substanz, überhaupt an allem zweifelt. Meine Philosophie sagt weder ja noch nein, noch zweifelt sie, sondern stellt einfach die Erkenntnismöglichkeit als unerreichbar hin; ich beschränke mich darauf, die uralte Frage, ob wir das Wesen der Dinge zwiefach oder einheitlich auffassen oder verzweifeln sollen, einfach als unbeantwortbar hinzustellen. Meine Philosophie gipfelt darum in der Erkenntnis, dass es über das Wesen der Dinge keine Antwort giebt, also auch keine Philosophie im alten Sinne. Ich schaffe darum einen neuen Begriff der Philosophie, indem es für mich nur eine Erscheinungsphilosophie gibt." „Jede Antwort führt zum Verlassen der Erscheinungsgrenzen. Folgerichtig ist es nur das Nichts." „Indem die erscheinenden Vorgänge einen Stufenaufbau im allgemeinen und Entwickelung im einzelnen offenbaren, endet meine Philosophie mit dem Erkennen dieser Vorgänge, also dem Excelsiorismus." „Meine Philosophie bemüht sich, rein erscheinlich zu bleiben, und kann nur einen ewigen Wechsel, ein ewiges *Excelsior* feststellen."

„*Excelsior*, aufwärts, höher, immer höher im Drange der Entwicklung, das heisst ein Leben führen im Einklang der Theorie, die mit dem Fragezeichen endigt. Welch neue Welten, welche Weiten eröffnet da meine Philosophie, ein Strahlenschimmer des ewigen Wortes ‚*Excelsior*'!... Indem sie nur predigt: ‚*excelsior*', nur predigt: Leben heisst in der Entwicklung dem Besseren ohne Ruhe und Rast zustreben, schafft sie eine sittliche Welt von bisher nie gekannter Fülle.

Die praktischen Folgen dieser herrlichen Philosophie ergeben sich von selbst: „So lasst uns denn, umspielt von diesem Glanze, eintreten in die weite Welt praktischer Fragen, wir feiern diesen Eintritt blumengeschmückt und erwartungsfroh an des Bruders Hand, jenes Bruders, dem sein Name an der göttlich klaren Stirn geschrieben steht:

‚Aufwärts! ‚*Excelsior!*' "

---

[1]) Eine neue Religion: *Excelsior*. Kurzer, gemeinverständlicher Abriss über eine neue Religion und Lebensphilosophie. I. Bd. Theor. Teil. Leipzig, Lotusverlag. 1904.

Man kann kaum glauben, dass diese Erzeugnisse einer von Wahnwitz geleiteten ausschweifenden Phantasie von ihren Urhebern, wenn sie noch bei Verstand waren, ernst gemeint sein können: aber, wird man fragen, warum sie überhaupt nur einer Beachtung würdigen?

Nun, es ist immerhin gut, zu sehen, wohin die von Gott abgewandte Welt in der konsequenten Durchführung ihrer Weltanschauung gerät, welchen haarsträubenden Unsinn sie der christlichen Weltanschauung entgegenstellen muss. Wenn unsere modernen Stimmführer des Unglaubens ihr Gewissen aufrichtig befragen wollten, würde es ihnen sagen, dass sie im Grunde nichts anderes in der Lösung der Welträtsel als Sinnengenuss oder Naturvergötterung oder allgemeine Skepsis bieten können. Die Sache ist auch gar nicht so neu, wie diese neuen Religionsstifter vorgeben. Der Venus- und Astartenkult, die götzendienerische Naturvergötterung, der religiöse Nihilismus haben schon im Altertum eine Rolle gespielt.

4. Die radikalste Lösung des religiösen Problems bietet „Das Weltbild der Zukunft" von Dr. K. Heim.[1])

Als Motto dient der Schrift eine Stelle aus *Chândogya Upanishad* 7, 25, 2: „Seele nur ist dieses Weltall". An die Stelle der bankerotten abendländischen Weisheit will H. die Indische setzen.

„Um vorneherein einen Ueberblick über die Fragen, die uns hier beschäftigen, zu gewinnen, gehen wir von den Grundlinien des traditionellen Weltbildes aus, über die allgemeine Uebereinstimmung herrscht. Solche Grundanschauungen, die allgemein gestellt werden, scheinen nun auf den ersten Blick gar nicht vorhanden zu sein." „Zwischen Haeckel und der katholischen Kirchenlehre, zwischen Immanentisten und Metaphysikern scheinen solche unüberbrückbare Abgründe zu gähnen, dass man sich in keinem Punkte versteht. Wer einmal auch nur kurze Zeit ausserhalb unserer westlichen Gedankenwelt seine geistige Nahrung suchte, sich etwa in die Vedânta-Philosophie versenkte oder sonst aus den Bechern altindischer Weisheit trank, der weiss, dass es jenseits unserer westlichen Weisheit noch ganz andere, weit grössere Länder des Gedankens gibt, dann erscheint die ganze Geisterreihe von Thales bis auf Wundt wie eine einzige zusammengehörige Denkerfamilie, in der es zwar nie an Familienzwist gefehlt hat, ... die aber fast zwei Jahrtausende im selben urväterlichen Hause zusammenwohnte, ohne einen radikalen Umbau notwendig zu finden. Was unser westliches Denken am meisten von der Indischen Gedankenwelt unterscheidet, das ist das zähe Festhalten an einigen grundlegenden Unterscheidungen, die wie unerschütterliche Steinwände die innere Einteilung unseres Weltgebäudes

[1]) Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Berlin, Schwetschke. 1904.

ein für allemal bestimmt haben. Wir haben uns gewöhnt, mit unseren Siebensachen, so gut es eben geht, zwischen einem System von Scheidemauern einzurichten, deren Notwendigkeit durch tausendjährige Tradition feststeht. Diese Scheidewände bilden die Kammern, in die man uns gelehrt hat, alles Gegebene unterzubringen."

„Es sind vier Hauptunterscheidungen, die man uns von Kindheit auf gelehrt hat, vier Scheidewände, die niemand verrücken darf, will er nicht für verrückt gehalten werden:

„1. Die Scheidewand zwischen den subjektiven Welten und der einen unbekannten objektiven Wirklichkeit . . ."

„2. Die Scheidewände, die die vielen einzelnen Ich von einander trennen, so dass jedes derselben in seine Subjektivität eingekapselt ist."

„3. Innerhalb jedes derart auf sich beschränkten Mikrokosmos die Scheidewand zwischen Empfindung oder ‚äusserer Wahrnehmung' einerseits, und Vorstellen und Denken andererseits."

„4. Die Scheidewand zwischen Empfinden, Vorstellen und Denken einerseits, und Wollen andererseits."

„Wir würden es nicht wagen, dieses uralte System anzutasten, . . . zwänge uns dazu nicht die Not . . . Erscheint es doch wie ein Selbstmord des Geistes, die Fundamente alles seitherigen Denkens in Frage zu stellen. Dennoch gehen wir diesen Weg. Denn die Not zwingt zum Aeussersten.

„Das Unnennbare, von dem wir hier sprechen, greift über alle diese Unterschiede über, macht sie alle erst möglich, ist der Mutterschoss, der sie alle gebiert."

Heim weiss sogar die allerheiligste Dreifaltigkeit für seine Alleinslehre zu verwerten.

„Die Vertiefung in die fluktuierende Lebendigkeit des Ich- und Du-Verhältnisses bahnt uns auch den Weg zum Verständnis jenes alten Kirchendogmas, für das wir heute infolge einer jahrtausendlangen Versteinerung der Ichvorstellung und barbarischen Verrohung des Denkens nur noch einen Spott auf den Lippen haben, nämlich des Trinitätsdogmas. Dieses ist nicht das Produkt einer vorübergehenden Philosophie. Es gehört seiner allgemeinen Form nach zum notwendigen Gedankenskelett einer jeden höher entwickelten Religion . . . Der Glaube kam immer nur in der herben Antinomie zur Ruhe: Eine Person sind drei Personen und drei Personen sind eine Person, und in jeder von den dreien ist immer das Ganze. Denn nur diese Antinomie ist der reine Ausdruck für den flüssigen Uebergang zwischen Identität und Unterscheidung, der das Geheimnis aller Willensverhältnisse ausmacht, und mögen auch alle Professoren der traditionellen Logik über diese Todsünde gegen den Satz des Widerspruchs die Hände über dem Kopf zusammenschlagen."

Auch den tausendjährigen Streit des Abendlandes über die Prädestination und die Harmonie zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit soll die Identitätslehre allein schlichten können.

„Nur wenn wir das Ich- und Du-Verhältnis von seiner tötlichen Exklusivität erlösen und seine flüssige Oszillation zwischen Identität und gegenseitiger Unterscheidung wieder herstellen, zeigt sich ein Ausweg aus dieser unheilvollen Alternative. In der Einheit mit Gott liegt die absolute Garantie der Entscheidung für seinen Willensgehalt. In der Selbstunterscheidung von ihm entfaltet sich diese freie Entscheidung zu einem Abhängigkeitsverhältnis von ihm. Der persönliche Charakter dieser Abhängigkeit besteht eben gerade darin, dass sie fortwährend in das Einheitsverhältnis mit Gott zurückflutet und wieder aus ihm hervorquillt, wie ein ewiges Einatmen und Ausatmen der Seele."

Wenn im Leben jemand das Verhältnis von Ich und Du als ein flüssiges ansieht, zwischen Mein und Dein nicht streng scheidet, kommt er hinter Schloss und Riegel; wenn er seine subjektiven Vorstellungen nicht mehr von der Wahrnehmung objektiver Wirklichkeit zu unterscheiden vermag, kommt er ins Irrenhaus: aber in der Philosophie ist alles erlaubt. Doch mit einem Träumenden und Phantasierenden hat man Nachsicht, darum wollen wir die hier vorgetragenen Träumereien einer abenteuerlichen Spekulation in orientalischer Phantasie nicht allzu ernst nehmen. Nur ist zu verwundern, dass er diese hohe Weisheit glaubte so weit her aus dem alten Indien holen zu müssen: viel „gründlicher" hätte er bei dem Volke der Denker, bei Hegel die Identität des Gegensatzes, die Unterschiedslosigkeit von Subjekt und Objekt behandelt finden können.

Darwinistische Begriffsfälschungen. Auf der 35. Versammlung der Deutschen Anthropologen zu Greifswald vom 4.—7. August d. J. besprach Stabsarzt Prof. Uhlenhuth die „Blutsverwandtschaft" zwischen Mensch und Affe. Er hat die Versuche Friedenthals nachgeprüft und bestätigt gefunden.

Blutserum von Kaninchen, die mit Pferdeblut vorbehandelt sind, erzeugt einen Niederschlag im Blute vom Pferde und Esel, nicht aber im Blute von Wiederkäuern. Waren sie mit Hammelblut behandelt, so brachten sie Gerinnung des Blutes vom Schaf und von der Ziege, nur schwach vom Rinde zustande. Wird das Kaninchen mit Menschenblut vorbehandelt, so wirkte das Serum auf Menschen- und Affenblut, nicht aber auf andere Tiere. Am stärksten reagieren die Affen, welche den Menschen am nächsten stehen, die der alten Welt, ganz besonders stark der Gorilla. Daraus ergibt sich, dass Mensch und Affe eben so „blutsverwandt" sind wie Pferd und Esel, wie Schaf und Ziege.

Dagegen liesse sich nun gar nichts einwenden, ja man brauchte solche Experimente nicht, um zu wissen, dass die chemische Beschaffenheit des Blutes, welche bei diesen Reaktionen allein in Frage kommt, beim Menschen und Affen mehr übereinstimmt, als beim Menschen und dem Pferde oder Rind. Aber die Darwinisten nennen diese Uebereinstimmung in der chemischen Beschaffenheit des Blutes „Blutsverwandtschaft", ein Wort, das nach dem Sprachgebrauch des Lebens von Verwandten, welche einen gemeinsamen Stammvater haben, gebraucht wird. Durch diese Begriffsfälschung werden sogar Männer von exacter Wissenschaft getäuscht, und ein besonnener Forscher wie Branco, der offen gesteht: „Die Paläontologie kennt keine Ahnen des Menschen", glaubt aus zoologischen Gründen, unter denen die Entdeckung Friedenthals der vorzüglichste ist, den Menschen für das höchst entwickelte Tier ansehen zu müssen.[1])

Dass der Affe dem Menschen von allen Tieren in körperlicher Beziehung am nächsten steht, wusste man längst: viel triftiger würde die chemische Beschaffenheit der Nerven für die Blutsverwandtschaft angeführt, aber niemand hat noch daraus Schlüsse für die Deszendenz gezogen, ebensowenig wie aus der Aehnlichkeit des Magens, der Gedärme usw. bei Mensch und Tier.

Für eine Blutsverwandtschaft im eigentlichen Sinne gäbe es allerdings ein besseres Kriterium: die fruchtbare geschlechtliche Verbindung. Eine solche ist aber zwischen Mensch und Affe ausgeschlossen.

Auf demselben Zoologenkongress zu Greifswald hat Dr. med. Alsberg sogar menschliche Krankheiten als Zeugen der tierischen Abstammung aufgerufen, mit gleichem Verstoss gegen die Logik wie sein Vorredner.

Die Verkrümmungen der Wirbelsäule, Abnormitäten der Fussstellung usw. rühren daher, dass der Mensch aufrechten Gang angenommen hat, die Lungenkrankheiten von der Verkürzung des Brustkorbes usw.

Das ist die reinste *petitio principii*. Freilich, wenn der Mensch sich aus dem Tiere entwickelt hätte, dann wären ihm damit jene Krankheiten durch die veränderte Lebensweise erwachsen. Ist das nicht bewiesen, so ist die Erklärung ausschliesslich menschlicher Krankheiten sehr einfach. Weil der Mensch eine viel höhere, kompliziertere Organisation besitzt, als das Tier, so ist er auch weit mehr Schädigungen, Störungen ihrer Funktionen unterworfen als das Tier.

[1]) Verhandlungen des V. internat. Zoologenkongr. Berlin. 1902. S. 237—259.

Das Ich und Empfindung, Vorstellung, Bewusstseinslage.

Von Prof. Dr. Ad. Dyroff in Bonn.

Fassen wir die Art der Schwierigkeiten ins Auge, die beim Durchdenken der Begriffe „Ichgefühl“ und „Ich-Wille“ vor uns auftauchen[1]), so beruhen sie im Grunde auf der Unmöglichkeit, eine logische Trennung von Subjekt und Objekt des Fühlens und Wollens derart vorzunehmen, dass die darauf hin vorgenommene Identifikation der beiden widerspruchsfrei und einleuchtend würde. Diese Unmöglichkeit bleibt, und die Schwierigkeit erhebt sich nur um so stärker, wenn wir das Gleiche bei der Empfindung versuchen. Gilt doch der gegenwärtigen Psychologie die Empfindung als derjenige seelische Vorgang, der seinen Inhalt einem Aeusseren verdankt und nur in seinem Gefühlston mit dem Ich zusammenhängt[2]). Es ist daher überflüssig, über den Versuch, eine Ichempfindung anzunehmen, Worte zu verlieren; er wird von keiner Seite ernstlich gemacht werden,[3]) nicht einmal in dem Sinne, als ob Organempfindungen den eigentlichen Inhalt des „Ich“ lieferten.

Wohl aber zwingt die häufig und besonders gerne in pädagogischen Werken[4]) ausgesprochene Ansicht, es gebe eine Ich-Vorstellung, zu einigem Verweilen. Wir berücksichtigen jedoch dabei nicht den freien Sprachgebrauch, der einen Ichbegriff meint, aber von Ichvorstellung spricht. Das Wort „Vorstellung“ wird in verschiedenem Sinne gebraucht, und selbst bei strengerer Verwendung werden unter dem Begriff verschiedenartige Vorgänge zusammengefasst. Sieht man auch die Empfindungen als Vorstellungen an und stellt man neben die Wahrnehmungsvorstellungen die Phantasie-

[1]) S. diese Zeitschrift 17. Bd. (1904), Heft 1, 2 und 3, und 18. Bd. (1905), Heft 1. — [2]) Zur Geschichte des Begriffs vgl. Th. Ziehen, Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiol.-experimentellen Psych. Berlin, 1900. S. 20 ff. — [3]) S. dazu Th. Lipps, Das Selbstbewusstsein. Wiesbaden, 1901. S. 13 ff. — [4]) S. z. B. G. Compayré, Die Entwicklung der Kindesseele. Altenburg, 1900. S. 447 ff., der freilich zwischen Ichgefühl und Ichvorstellung schwankt.

vorstellungen in weiterer Bedeutung, so scheiden natürlich die Wahrnehmungsvorstellungen sofort aus der Betrachtung aus, damit aber von den Phantasievorstellungen, auch die Erinnerungsvorstellungen, die inhaltlich von jenen bestimmt sind. Es bleiben nur Phantasievorstellungen im engeren Sinne übrig. Wir werden also von der Möglichkeit einer phantastischen Ichvorstellung noch zu reden haben. Aehnliches gilt, wenn man die Empfindungen von Anfang an zu den Vorstellungen, d. h. zu den Erinnerungsbildern der Empfindungen, in Gegensatz bringt. Hier könnte die Ichvorstellung nur als zusammengesetztes Erinnerungsbild gedacht werden. Wenn man endlich die Vorstellungen als die zusammengesetzten Vorgänge aus den einfachen und elementaren Empfindungen hervorgehen lässt, so ist klar, dass von einer Ichvorstellung nicht die Rede ist. Wundt leugnet die Existenz einer solchen mit aller Entschiedenheit.[1]) Nun gibt es, insofern der Inhalt der Ichvorstellung ein einfacher, einheitlicher sein muss, offenbar nur zwei mögliche Auffassungen dieses Ausdrucks. Entweder leitet man die Einheit des Ich aus der Einheit des materiellen Substrats ab, welches man den seelischen Vorgängen voraus- oder zur Seite gibt — dann ist das vorgestellte Ich unser Körper. Oder man versteht darunter ein irgendwie entstandenes, jedenfalls aber mit einem Zentrum versehenes Phantasiebild.

Unser Körper wird in der Tat, wohl hauptsächlich nach dem Vorgange Spinozas[2]) und unter dem besonderen Einfluss Schopenhauers[3]), nicht selten als der einzige oder doch als der primäre Inhalt der Ichvorstellung angesehen. Mit welchem Rechte, ersieht man aus der Erwägung, dass uns keine Empfindungsklasse dem ganzen Körper einheitlich entgegenbringt[4]), am wenigsten die wenig bestimmten, verschwommenen „inneren" Körperempfindungen. Die einzige Ichvorstellung, die man hier anführen könnte, wäre die Vorstellung meines Bildes oder noch besser einer Statue von mir, wobei jedoch die Gesamtvorstellung erst von mir aus den verschiedenen Gesichtsvorstellungen, die mir die Statue nach ihren verschiedenen Seiten beim Herumgehen gewährte, zusammengesetzt werden muss, und ich sicher noch frühere Tastempfindungen in Form von Er-

[1]) Grundriss der Psychol. Leipzig, 1901. 5. Aufl. S. 264. Vgl. System der Philos., S. 380 und 143, wonach die Scheidung von Subjekt und Objekt nicht durch Vorstellungsfunktionen, sondern nur durch Begriffe geschieht. — [2]) S. Windelband, Gesch. d. Phil., S. 344 Anm. — [3]) Welt als Wille und Vorstellung § 2 I. S. 35, Grisebach (der Körper das unmittelbare Objekt). — [4]) S. E. Mach, Die Analyse der Empfindungen. Jena, 1905. S. 14 ff.

innerungen zu Hülfe nehme. Was habe ich aber dann in Wahrheit für eine Vorstellung? Lediglich die Vorstellung von einem äusseren Kulturprodukt, welchem ich auf gar nicht sehr einfachem Wege mein Ich unterlegt habe. Das Ich wird dabei schon vorausgesetzt und ist bei der Zusammenfügung fortwährend nötig. Wenn man behauptet,[1]) im Laufe der ontogenetischen Entwicklung des Individuums bilde sich allmählich ein eigentümlicher Komplex assoziativ verbundener Erinnerungsbilder, den man als Ichvorstellung bezeichne, so fragt man sich doch, worauf die Assoziation der gemeinten ganz bestimmten Erinnerungsbilder, von denen ja eine grosse Reihe anderer abgestossen wird, denn eigentlich beruht, woher der Komplex, die Gesamtheit, und woher seine Eigentümlichkeit rührt. Weder sind die Assoziationen selbständige Wesen, die aus sich die einigende Kraft besässen, noch ist jede Assoziation eine zur Ichvorstellung führende.[2]) Mühsam soll sich beim Kind die Vorstellung des eigenen Leibes als verschieden von der der umgebenden Welt abtrennen und ausserordentlichen Schwankungen soll sie anfangs ausgesetzt sein, und doch in der ersteren die Vorstellung des von aller Welt verschiedenen Ich bestehen. Es ist unbegreiflich, wie aus dem ursprünglich allein vorhandenen Hunger- und Sättigungs-, Schmerz-, Licht- und Bewegungsempfindungs-Ich dann nach räumlicher Konstruktion der Körperoberfläche das Oberflächenvorstellungs-Ich werden kann. Die Vorstellung des geistigen Ich aber entstehe, heisst es, als Gesamtvorstellung aller der Erinnerungsbilder, welche in meiner Hirnrinde vorhanden sind — eine höchst unglaubhafte Hypothese, die mir nebenbei auch die Vorstellung meines künftigen geistigen Ich in diesem Leben eigentlich als unmöglich ausgibt. Auch musste, bevor uns die Gehirnanatomie exakte Zeichnungen lieferte, das Hirnrinden-Ich als sehr verworrener Inhalt gegeben sein; denn die Wilden konnten ihr eigenes Hirn nur in Form von unklaren Zentralempfindungen im Bewusstsein haben. Das Ich der ganz subjektiven Vorstellungskombinationen, die in ihrer Gesamtheit keinem wirklich erlebten Empfindungskomplex entsprechen, das Ich als Gesamtsumme meiner augenblicklichen Neigungen und meiner augenblicklich dominierenden Vorstellungen und endlich das Ich der Sukzession meiner

---

[1]) S. Th. Ziehen, Physiol. Psychologie. Jena, 1898. S. 201 ff. — [2]) Hume selbst, der zuerst die Kraft der Vorstellungs- und Gefühls-Assoziation zur Erklärung des Selbstbewusstseins heranzog, hat sie bekanntlich wieder aufgegeben. (S. S. 328 ff. und den Schluss der Uebersetzung von Köttgen-Lipps.) S. auch die treffenden Aeusserungen von Th. Lipps, Das Selbstbewusstsein, S. 12.

wichtigsten körperlichen und geistigen Erlebnisse sind natürlich ganz andere Iche als das erstgenannte; aber trotzdem finden sich alle in gemeinsamer Beteiligung in der gewöhnlichen Ichvorstellung zusammen. An dieser Beschreibung, welche an die bekannte psychologische Chemie erinnert, ist immerhin beachtenswert, dass nach ihr der reflektierende Mensch die Kompliziertheit der Ichvorstellung wieder auf eine relative Einheit zurückführen, und dass im sogenannten willkürlichen Denken allein oft zwischen den einzelnen Vorstellungen und Urteilen die Ichvorstellung als gedachte Ursache meiner Vorstellungs- und Urteilsreihe auftauchen soll.[1]) Zu denken gibt auch die Art, wie nach dieser Theorie ein berechtigter Einwand abgefertigt wird. Es ist gewiss auffallend, dass das kurze Wort Ich ein so komplexes Gebilde ausdrücken soll, an welchem tausend und abertausend Teilvorstellungen beteiligt sind. Man erwidert: Wie komplex der Vorstellungs-Inhalt des kleinen Wortes sei, dies gehe schon daraus hervor, dass jeder in Verlegenheit gerate, wenn er den Denkinhalt seiner Ichvorstellung angeben solle; man denke an den eigenen Körper, an den eigenen Namen und Titel, an seine Hauptneigungen, seine Vergangenheit und ähnliches. Ist aber diese mannigfaltige Ausdeutung des Inhalts der Ichvorstellung — sie heisst jetzt „sogenannte" Ichvorstellung — nicht doch ein Zeichen dafür, dass in allen diesen besonderen Inhalten der gemeinsame Inhalt der Ichvorstellung nicht gefunden werden kann? Und ist damit wirklich eine Widerlegung jenes Einwandes gegeben, sofern man nicht gerade auf die Kürze des Wortes, sondern, wie es sich geziemt, auf die tatsächliche Einfachheit des Inhalts das Hauptgewicht legt? Die Antwort wird kaum zustimmend ausfallen, und das Denken sieht sich veranlasst, nicht das erkenntnistheoretische tiefer begründete einfache Ich, sondern den rein psychologisch gewonnenen Komplex der verschiedenartigsten Inhalte als theoretische Fiktion anzusehen.

Alles, was von der geschilderten Auffassung der Ichvorstellung übrig bleibt, ist dies, dass wir uns eine anschauliche Vorstellung von unserem Ich nur machen können, indem wir uns von unserem Körper auf sehr künstliche Weise ein Bild gestalten. Die taktile, optische[1]) und — wie ich glaube — auch die thermische Abgrenzung desselben von der ihn umgebenden Welt mag dazu am meisten beitragen.

---

[1]) Vgl. dazu Th. Lipps, Selbstbewusstsein, S. 33 ff., und für ältere Formulierungen Lotze, Kleine Schriften, III, S. 276. 262. — [2]) S. O. Külpe, Experimentelle Psychol., S. 465.

Aber schliesslich ist es doch wieder irgend ein einigendes Prinzip, welches die wahrnehmenden Mittel als ihm selbst näher stehend von den auf diese Mittel einwirkenden Reizen unterscheidet und erst die wirkliche Abgrenzung gewährleistet. Die Vorstellungen vom Gehirn und von den inneren Organen scheinen mir gegenüber den angeführten weit zurückzutreten, was daher rühren mag, dass wir die anschaulich vorstellbaren Dinge überhaupt uns in ihren Oberflächen anschaulich zu machen gewohnt sind. In dieser Beziehung sei auf die Tatsache hingewiesen, dass der einfache Mensch, wenn er auf sich deuten will, gerne auf die Brust schlägt oder zeigt. Die Annahme, dass in deren Nähe das Herz liege, kann dabei nicht mitwirken. Denn die Lage des Herzens ist nicht so allgemein bekannt; wenigstens kann man die Geste auch bei Kindern beobachten, die sicher von der Herzlage nichts wissen. Auch wird wohl meist gerade wegen des bevorzugten Gebrauchs der rechten Hand auf die rechte Seite hingewiesen werden. Ein zweijähriges Kind, das zweimal, auch ein fünfjähriges Kind, das mehrfach gefragt wurde, wo es sei, deuteten wenigstens, mit einer Ausnahme, die auf die Stirne fiel, in dieser Weise. Die Ursache solchen Verhaltens wird, ausser der Bequemlichkeit der Bewegung, die sein, dass von der Brust infolge des ständigen Atmens fortgesetzte Spannungsempfindungen bei allen möglichen Körperlagen ausgehen, die sich deshalb immer wieder als Lückenbüsser in den Vordergrund des Bewusstseins schieben, und eine ähnliche Stellung nehmen die an der Stirne vorgestellten Empfindungen ein.

Es würde aber verwunderlich sein, wenn die tiefsinnige Kunst nicht versucht hätte, auch die Gestalt des Ich zum Gegenstande inneren Schaffens zu erheben. Das ausserordentlich schwierige Problem musste die Phantasie doppelt reizen, die Höhe ihrer Kraft in einer besonderen Anstrengung zu erproben und das Unsagbare in ein Sagbares zu verwandeln. In der Tat hat dies ein Dichter gewagt, der auch sonst das Aussergewöhnliche nicht gescheut hat. Unter den Gedichten S. T. Coleridges führt eines den merkwürdigen Titel: „Traumbild oder Tatsache?“ Ich füge es in der Uebersetzung hier ein, die Hugo von Hofmannsthal, offenbar angezogen durch die Mystik der kleinen Schöpfung, geliefert hat:

Dichter:

Auf einmal war ein liebliches Gebild,
Auf einmal wars an meines Bettes Rand,
Sass neben mir und stützte seine Hand
Auf meine Kissen und sah still mich an,

Dass süsser Schauer mir das Mark durchrann.
Und ich begriff: Dies ist mein wahres Ich,
Das lautlos sich zu mir herüberschlich
Und nun mit tiefen Blicken mich ernährt.
Doch ach! ich hatte mich ja nicht geregt,
Und schon! so schnell! wie es sich von mir kehrt,
Wie es auf einmal fremde Züge trägt,
Versteinernd unter meinem müden Blick!
Und nun — sein Antlitz kam ihm nicht zurück —
Und dennoch: Fremde auf ein Fremdes starrend,
Fühlt ich im Innern einen Wahn beharrend,
Ein Wissen, das vom tiefsten Platz nicht wich:
Dies ist nicht Fremdes, sondern dies bin ich!

Freund:

Soll von der Wirklichkeit dies Rätsel handeln?
Soll's etwas geben oder nur betören?
In welchem Zeitraum, lass uns mindest hören,
Sich zutrug dies entsetzliche Verwandeln?

Dichter:

Dann es in eines Augenblickes Räume,
So ist's ein bröckelnd Nichts vom Land der Träume.
Nimm, Jahre haben dunkel dir gewirkt,
Du siehst, was jedes Leben in sich birgt. [1])

Man hat den Eindruck, als erzähle der Dichter einen tatsächlich erlebten, wenn auch flüchtigen Traum; zum Ueberfluss deutet er darauf noch besonders hin, wenn er die Annahme, das Verwandeln sei das „Werk eines Augenblicks gewesen", durch den Zusatz auszeichnet: „Und ein solches scheint es zu sein." Coleridge hätte dann im Traum sein eigenes Ich in Menschengestalt gesehen, die, wie so oft im Traum geschieht, sich plötzlich in eine andere Gestalt verwandelte. Dem widerspruchsvollen Wesen des Traumes entspräche sehr gut, dass trotzdem der Gedanke „Ich bin's" festgehalten wurde. Wichtig ist dabei für uns, dass eine Körpervorstellung zwar nachher wie vorher vorhanden ist, beide aber mit Bezug auf das konstante

---

[1]) Woche, 1902. Nr. 38, S. 1701. Die Uebersetzung gibt übrigens den Schluss des tiefsinnigen Gedichtes (The poetical works of Coleridge, Shelley and Keats. Paris, 1829. p. 213. „Phantom or fact?"), sehr dunkel und irreführend wieder. Im Original lautet er:

Call it a moment's work (and such it seems),
This tale's a fragment from the life of dreams
But say, that years matured the silent strife,
And 't is a record from the dream of life.

Ichbewusstsein abfliessen. Ob im wirklichen Traum die Ichvorstellung ein so klares Bild ist, wie im Gedichte vorausgesetzt wird, kann bezweifelt werden.[1]) In der Regel scheinen die Ichbilder nur bruchstückartig zu sein und alsbald „Ichempfindungen", besonders aus der Sphäre des Tastsinns, Platz zu machen.[2]) Die zwei Schlussverse können wir hier ausser acht lassen. Der Dichter gibt uns darin mit hübschem, in der Deutschen Uebersetzung leider verwischtem Wortspiel die Erlaubnis, die Erzählung nicht nur als ein „Bruchstück aus dem Leben der Träume" zu nehmen, sondern auch — in der Voraussetzung, dass der stille Widerstreit Jahre lang gewährt hat — als Urkunde vom „Traum des Lebens". Coleridge, der als einer der Ersten Deutscher Philosophie den Weg nach England und Amerika bahnte,[3]) hat darin wohl einem Gedanken Fichtes Worte geliehen.

Sollte nicht auch der von Tasso öfter gesehene Schutzgeist eine solch phantastische Gesichts-Vorstellung seiner selbst gewesen sein?[4])

Ausgeschlossen ist jedoch nicht, dass das Ich wohl auch die Stimme eines aus dem Innern der Seele Rufenden annimmt. So könnte des Sokrates Daimonion eine energische Gehörsvorstellung von ihm selbst gewesen sein. Eine mir durchaus glaubwürdige Persönlichkeit versichert ernsthaft, dass ihr während eines Jahres seelischer Aufregung oft, wenn sie in peinvollen Stunden über ihre Lage mit Leidenschaft nachgrübelte, eine deutlich vernehmbare Antwort von selbst aus ihrem Innern zu teil wurde. Es sei ihr dann gewesen, als wenn sich zwei Personen in ihr miteinander in Rede und Gegenrede unterhielten, die eine fragend, die andere ratend. Die fragende Stimme sei immer sie selbst gewesen, die ratende aber habe ihr bald fremd, bald sie selbst geschienen. Mit dieser merkwürdigen Erzählung stimmt eine andere in einigen Punkten überein, die sich bei einem unserer gegenwärtigen Schriftsteller findet. Derselbe beabsichtigt mit

---

[1]) Th. Lipps, Leitfaden der Psychol. (Leipzig, 1903), S. 311 nennt die Annahme einer Aufhebung des Selbstbewusstseins im Traume einen „Widersinn". Tatsächlich sind die verschiedenen Phasen der Träume in dieser Hinsicht wohl zu trennen, und ist von dem, was wir durch die unmittelbare wache Erinnerung an Träume in deren Beschreibung hineintragen, zu abstrahieren. — [2]) Oft ist das Ich des Traumes ohne Füsse und Beine, weil man zuvor erleben musste, dass man nicht gehen kann. Vgl. H. Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. Tübingen, 1878. S. 226. 208. 228 ff., wo jedoch die Frage nach der Form der Ichvorstellung nicht erhoben wird. — [3]) Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. 9. Aufl. Berlin, 1902. IV, S. 474 und 496. — [4]) O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen. I. [Strassburg 1899]. S. 342f.

der Pedanterie des Modernen zu schildern, was einmal in seiner Seele vorging, während er, mit offenen Augen auf dem Lager ruhend und durch das monotone Aufklatschen der fallenden Regentropfen in eine dämmernde Stimmung versetzt, über seinen Zustand der „Gedankenlosigkeit" nachsann:

„Es war," so heisst es, „als ob ich einmal wieder, wie so oft, in zwei Personen mich geschieden habe: eine natürliche, die dalag, dem Tropfenfall zuhörte, und ein leises, kaum merkliches Gefühl der Leiblichkeit hatte, und eine andere, die darüber zu schweben schien, sich kritisch davon sonderte und über die erste und deren Empfindungen nachdachte. Und dabei stellte ich mich gleichsam noch als ein drittes zu diesen beiden Funktionen meines Selbst und konstatierte sie wie ein gewissenhafter Reporter." [1])

Leider hat der Seelenmaler nicht angegeben, welcher Art das leise Gefühl der Leiblichkeit war, und ob das schwebende Ich die Form einer Gehörs-, Gesichts-, Tast- oder Bewegungsvorstellung annahm. Denn wo Gestalt und Form in Frage kommen, darf man an andere Gebiete nicht denken, so stark auch andersgeartete Vorstellungen mit einfliessen mögen. Immerhin bestätigt die Stelle, wie schwer es ist, eine anschauliche Vorstellung von sich festzuhalten, und dass die Ichvorstellung jedesmal eine reine Phantasievorstellung ist.

Nur bei einer Vorstellungs-Form kommen alle die angeführten Schwierigkeiten in Wegfall. Dies ist die Form der Wortvorstellung. Das Wort „Ich" ist für uns Deutsche die Ichvorstellung mit Vorzug. Als Symbol hat es gegenüber dem Bezeichneten eine klare, unzweideutige Stellung. Zugleich ist es ziemlich farblos und auf alle besonderen Fälle anwendbar. Seine Kürze entspricht der Einfachheit des Ichbewusstseins ausnehmend, und es ist sonach wohl begreiflich, weshalb uns die Verwendung des Wortes so leicht fällt, während Psychologie und Metaphysik die grösste Mühe haben, seinen Sinn zu ergründen. Die Funktion der Stellvertretung, die allen Worten oder Symbolen überhaupt eigen ist, kommt gerade dem Wörtchen „Ich" zu gute; durch sie wird das für das Ichbewusstsein bestehende Problem, welches sein Phantasma sei, am glücklichsten gelöst.

Anders, als im vorstehenden geschehen, darf die Ichvorstellung nicht aufgefasst werden. Wo dies dennoch der Fall ist, ist man wohl meist durch die Armut oder die Oekonomie der Sprache verführt worden, die hierin dadurch begünstigt wird, dass jede Vorstellung als solche einen einheitlichen Inhalt besitzt wie das Ichbewusstsein.

[1]) Heinz Tovote, Ich. Berlin, 1893. S. 150.

Zuweilen mag auch ein theoretisches Vorurteil dazu verleiten. Wenn z. B. Schopenhauer erklärt, Objekt für ein Subjekt sein und Vorstellung sein sei eins und dasselbe, so ist die Ichvorstellung für ihn unvermeidlich, sofern auch das Ich zur Welt gehören soll.[1]) Er übersieht indess, dass zwischen Vorstellung, Vorstellungsinhalt und Vorstellungsgegenstand und zwischen Objekt und Gegenstand zu unterscheiden ist. Objekt ist auch der Inhalt von „Nichts". Gegenstand kann er niemals werden; ist er doch das ganz und gar Gegenstandslose. Auch Beneke scheint sich eine Bewusstseinstatsache nur in der Vorstellungsform denken zu können. Indem er ähnlich wie später Lipps einen Begriff für etwas als unmöglich ansieht, wenn es uns nicht in einer Anschauung gegeben ist, findet er den von ihm geforderten Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Sein in der Vorstellung. Wir sind, so argumentiert er, selbst ein Sein, und hier also brauchen wir, um das Sein zu erreichen, nicht aus uns heraus. In der inneren Wahrnehmung geht das Sein in die Wahrnehmung oder Vorstellung unmittelbar ein, und wenn dies geschehen, sind Sein und Vorstellen eins. Bei den Wahrnehmungen unseres Selbstbewusstseins ist das Sein nicht nur erreichbar durch das Vorstellen, sondern beim Vorstellen fallen beide unmittelbar zu einem Akte zusammen.[2]) Diese

[1]) Welt als Wille usw. § 1 ff. I, S. 33 ff. Grisebach. — [2]) A. Drews, Das Ich, S. 159 ff., aus Beneke, System d. Metaph. (1840), S. 68 f., 72 f., 75; Neue Grundlegung zur Metaph. (1822), S. 10. In der bei Drews weitläufiger ausgeschriebenen Stelle ist übrigens Vorstellung rasch nach einander in verschiedener Bedeutung gebraucht. Die Vorstellung, in welche das Sein unmittelbar eingeht, und die fertige Vorstellung, in welche das Sein eingegangen ist („und wenn dies geschehen, und also sobald die Vorstellung fertig ist"), sind zwei verschiedene Dinge. Sollte nicht auch dies ein Nachhall der Leibnizschen Ansicht sein, nach der die Möglichkeit sich zur Wirklichkeit durch die Existenz vollendet? Für Beneke ist sowohl das Subjekt als das Prädikat des Urteils Anschauung (Erkenntnislehre. Jena, 1820. S. 10 ff.), der Begriff, die Vorstellung, welche mehrere andere unter sich begreift, in mehreren andern eine Teilvorstellung ist (Ebd., S. 65). In der psychologischen Darlegung über „das Selbstbewusstsein oder das Ich" (Die neue Psychologie. Berlin, 1845. S. 198 ff.) hält B. diese Form des Bewusstseins für die abgeleitetste von allen. Er führt aus, dass Vorstellendes und Vorgestelltes numerisch und quantitativ von einander verschieden sind; sie seien zwei, und das Vorstellende enthalte als Begriff das im Vorgestellten einfach Gegebene zehn- und mehrfach gleichartig verschmolzen in sich. Die Identität beschränke sich auf die qualitative Gleichheit des Vorstellungsinhaltes und die gleiche Zugehörigkeit zum gleichen Existierenden, derselben Person. Obwohl aber B. (Ebenda, S. 69 Anm.) die Begehrungen (mit den Empfindungen) neben dem Denken und Vorstellen auch als

Ausführung ist ganz folgerichtig, sobald man nur Vorstellungen als Bewusstseinsakte anerkennt. [1]) Wenn aber, wie sich gezeigt hat, die Vorstellungen die Eigenart des Ichbewusstseins nicht erschöpfen, so wird man sich schon dazu verstehen müssen, dasselbe in eine andere Bewusstseinsform zu verlegen. In dieser Auffassung darf man die Ichvorstellung leichten Herzens der durch Berkeley so berühmt gewordenen Vorstellung des allgemeinen Dreiecks zur Seite stellen.

In Kürze muss noch die Frage gestreift werden, ob der Inhalt des Ichbewusstseins uns nicht in Form einer „Bewusstseinslage“ [2]) gegeben sein kann. Wir benötigen indess hier keiner weitläufigen Untersuchung. Denn bei der geringen Vergangenheit, welche dieser Begriff hat, konnte es zu einer entsprechenden Theorie noch nicht kommen. Ausserdem ist es zweifelhaft, was die zukünftige Psychologie aus den darin zusammengefassten Tatsachen machen wird. Endlich hat das Ichbewusstsein keineswegs eine geistige Tätigkeit oder einen geistigen Zustand zum Inhalt, wie die früher aufgeführten Fälle von „Bewusstseinslage“. Vielmehr wird auch hier das Ichbewusstsein immer vorausgesetzt. Und somit wird es auch nie gelingen können, es den „Bewusstseinslagen“ mit irgend welcher dialektischen Kunst zu entlocken.

---

wesentliche Grundformen der psychischen Produkte gelten lassen möchte, betont er doch (S. 204) Fälle, in denen das Wollen aus dem Mittelpunkt unseres Ich verdrängt wird. — Die Auffassung unserer selbst geschieht nach B. (System d. Logik. Berlin, 1842. I, S. 286, 312 f., II, S. 17) „durch die den psychischen Entwickelungen entsprechenden (auf ihre Beschaffenheiten, Formen, Verhältnisse etc. sich beziehenden) Begriffe, die „ganz auf dieselbe Weise wie alle andern Begriffe (nur in der Richtung auf das Subjektive hin) gebildet werden.“ Wie kommt ihnen denn die Richtung auf das Subjektive bei?

[1]) S. auch A. Drews, Zur Frage nach dem Wesen des Ich. Archiv für system. Philos. 8. 1902. S. 205. — [2]) Vgl. über den Begriff diese Zeitschrift 17. Bd. (1904), S. 8.

Die Lange-Ribotsche Gefühlstheorie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Nachdem die bedeutendsten Vertreter der modernen Psychologie in Deutschland sich gegen die Lange-Jamessche Auffassung der Gefühle als physiologischer Vorgänge erklärt haben, nachdem experimentell festgestellt worden, dass die Akme des Gefühls nicht einmal zeitlich mit der stärksten körperlichen emotionellen Erregung zusammenfällt, ist dieselbe ziemlich in Misskredit gekommen, selbst James hat sie nachträglich aufgegeben. Dagegen hat sie einen angesehenen Verfechter gefunden an dem bedeutendsten Psychologen Frankreichs, Th. Ribot, dem Herausgeber der angesehenen Zeitschrift ‚Révue philosophique de la France et de l'Étranger', welche bereits in ihrem 30. Jahrgange steht. Man könnte sie jetzt besser die „Lange-Ribotsche" Gefühlstheorie nennen. Er hat dieselbe mit grossem Eifer verteidigt in seiner Monographie über die Gefühle [1]) und dieselbe zur Grundlage aller seiner Erörterungen in diesem sonst sehr lehrreichen Werke gemacht.

Diese Schrift ist von Ufer der Internationalen Pädagogischen Bibliothek in Uebersetzung einverleibt worden und wird somit in weitere Schichten eindringen, weshalb es dringend geboten erscheint, die Theorie einmal auch in der Fassung und Begründung, welche ihr Ribot gegeben hat, etwas genauer zu prüfen. Ribot geht nämlich über Lange insofern hinaus, als er die Theorie bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgeführt und ihr damit eine metaphysische Grundlage gegeben hat. Es wird sich freilich zeigen, dass gerade diese Durchführung bis zu den letzten Konsequenzen sie in ihrer ganzen Unhaltbarkeit offenbart.

A. Das Wesen der Gefühle und Gemütsbewegungen nach Ribot im allgemeinen.

Sogleich im Beginn unserer Erörterung müssen wir auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen, welche der Auffassung Ribots

[1]) Psychologie der Gefühle. Aus dem Französischen übersetzt von Chr. Ufer. Altenburg, Bonde. 1903. Eine Darstellung der gesamten Psychologie Ribots gibt S. Krauss, Theodule Ribots Psychologie. 1905.

vom Wesen des Gefühls entgegensteht. Er unterscheidet, und diese Unterscheidung ist durchaus berechtigt und notwendig, zwischen einfachen Gefühlen und Gemütsbewegungen: aber nach der physiologischen Gefühlstheorie ist dieser Unterschied unhaltbar.

Gefühl und Gemütsbewegung, oder wohl auch Affekt genannt, werden freilich oft gleichbedeutend genommen; jedenfalls kann jede Gemütsbewegung ein Gefühl genannt werden. Aber genauer gesprochen ist nicht jedes Gefühl eine Gemütsbewegung. Der körperliche Schmerz, die sinnliche Lust, das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen beim Hören, Riechen, Schmecken sind die einfachen ursprünglichen Gefühle; niemand aber wird dieselben Gemütsbewegungen oder Affekte nennen. Nur von Vorstellungen angenehmer oder unangenehmer, begehrenswerter oder verabscheuungswürdiger Gegenstände oder Ereignisse erzeugte Regungen des Gemüts sind wahre Affekte, Gemütsbewegungen, die man dann auch mit besonderem Namen, nämlich die Lust Freude, den Schmerz Leid oder Traurigkeit nennt. So entstehen auch die Affekte der Furcht, der Hoffnung, des Mutes, des Zornes etc. durch Vorstellungen.

Nach der Lange-Ribotschen Theorie ist aber auch die Gemütsbewegung nichts anderes als ein leiblicher Schmerz, eine sinnliche Lust, denn sie soll im Grunde auf einem körperlichen Zustande basieren, wie der körperliche Schmerz an einer Verletzung des Körpers, die sinnliche Lust des Wohlgeschmackes an einem Nervenprozess hängt.

Also kann diese Theorie keinen wesentlichen Unterschied zwischen einfachen Gefühlen und Gemütsbewegungen machen. Da aber R. doch beide gesondert behandelt, so muss unser Referat sich seiner Disposition anschliessen.

Die „reinen Gefühlszustände“ lassen sich nach Ribot auf folgende vier Hauptformen zurückführen:

„Erstens auf einen angenehmen Zustand (Vergnügen, Freude) wie beim Haschischrausche, bei Schwindsüchtigen, Geisteskranken, Sterbenden.“

„Zweitens auf einen unangenehmen Zustand (Traurigkeit, Kummer), so bei der Inkubationszeit der meisten Krankheiten und bei der Melancholie der Menstruationsperioden.“

„Drittens auf einen Zustand der Furcht, die keinen Grund hat, ‚Phobien‘.“

„Viertens auf einen Zustand der Erregbarkeit. Dieser ist dem Zorn verwandt und kommt häufig bei Nervenkrankheiten vor.“

Daraus schliesst er nun, dass es ein reines selbständiges Gefühlsleben gibt, das vom intellektuellen Leben unabhängig ist und seine

Ursachen in den Tiefen des körperlichen Gefühls hat, welches seinerseits eine Resultante, einen Gesamtausdruck der Lebenstätigkeiten darstellt. In der Psychologie des Gefühls ist die Rolle der äusseren Empfindungen den inneren gegenüber recht geringfügig.

Von der Periode der Bedürfnisse, „die sich auf physiologische, von körperlicher Lust oder Unlust begleitete Tendenzen zurückführen lässt," geht Ribot über zur „Periode der Gemütsbewegung". Dieselbe „nimmt auf dem Gebiete des Gefühlslebens dieselbe Stelle ein, wie die Wahrnehmung auf dem Gebiete des Intellektuellen."

Beim Kinde entwickeln sich die Gemütsbewegungen in folgender Zeitfolge: 1. Furcht, 2. Zorn, 3. Zuneigung, diese hat das Kind mit den Tieren gemein. Es folgt 4. das Selbstgefühl, welches an das Ich gebunden ist. 5. Geschlechtliche Gefühle, deren Auftreten physiologisch erkennbar ist. — Freude und Kummer glaubt R. nicht unter die ursprünglichen Gemütsbewegungen aufnehmen zu sollen; sie sind allgemeiner Natur, können sich mit den fünf aufgezählten verbinden.

„Die Wurzel jeder Gemütsbewegung" liegt „in einer Anziehung oder in einer Abstossung, in einem Begehren oder in einer Abneigung, kurz in einer Bewegung oder einer Bewegungshemmung."

In der Erklärung ihres Wesens schliesst sich Ribot der physiologischen Theorie von Lange und James an, indem er sie in zwei Hauptsätzen kurz zusammenfasst:

„1. Die Gemütsbewegung ist nur das Bewusstwerden aller organischen (inneren und äusseren) Erscheinungen, die sie begleiten, und gewöhnlich als ihre Wirkungen angesehen werden; anders ausgedrückt: was die gewöhnliche Auffassung als Wirkung der Gemütsbewegung betrachtet, ist deren Ursache.

„2. Eine Gemütsbewegung unterscheidet sich von der andern nach Qualität und Quantität dieser organischen Zustände und nach ihren verschiedenen Kombinationen, indem sie nur der subjektive Ausdruck dieser verschiedenen Gruppierungsweisen ist."

Dagegen „zerfällt nach der landläufigen Psychologie ein emotioneller (Gefühls-)Zustand in folgende Momente: 1° in einen intellektuellen Zustand, eine Wahrnehmung oder Vorstellung, als Ausgangspunkt; 2° in einen Gefühlszustand, die Gemütsbewegung, wie Traurigkeit, Zorn oder Furcht; in die aus der Gemütsbewegung hervorgehenden organischen Zustände und Bewegungen."

Diese organischen Zustände sind zweierlei Art. 1° „Veränderungen der Muskelinnervation;" 2° „vasomotorische Veränderungen wie Zusammenziehung bei Furcht und Traurigkeit, Erweiterung bei Freude und Zorn."

Dagegen bemerkt Ribot:

„Im pathologischen und normalen Leben gibt es Gemütsbewegungen, die nicht durch irgend welche Idee hervorgerufen werden, sondern im Gegenteil sie erwecken. Der Wein macht Freude, der Alkohol Mut, Brechwurz verursacht

eine Depression, die der Furcht nahe kommt, Haschisch bringt Aufregung hervor, Duschen beruhigen sie usw." „Es ist also die gewöhnliche Reihenfolge umzukehren; zuerst tritt ein intellektueller Zustand auf, dann organische oder motorische Störungen und schliesslich das Bewusstsein dieser Störungen oder der psychische Zustand, den wir als Gemütsbewegung bezeichnen."

Diese Theorie R.s bedarf einer genaueren Prüfung. Die Tatsache, dass durch rein körperliche Einflüsse ohne Vorstellungen psychische Zustände, Gefühle hervorgerufen werden, soll gewiss nicht geleugnet werden: eine Verstimmung der Nerven ruft psychische Depression, Traurigkeit, Verdriesslichkeit hervor, es kann ein Gefühl der Furcht, der Angst uns quälen, ohne dass ein erkanntes Objekt dieselbe hervorrufe; Herzleiden und andere krankhafte körperliche Zustände erzeugen solche Gefühle.

Das sind aber keine eigentlichen Gemütsbewegungen, sondern körperliche Gefühle, wie sinnlicher Schmerz, sinnliche Lust, nur dass sie nicht lokalisiert sind, obgleich auch dies oftmal der Fall ist, wie bei der Angst, welche in der Gegend des Herzens, des Magens empfunden wird, während die durch Wohlbefinden erzeugte Freude immer nur in einer Erhöhung des Gemeingefühls besteht. Die eigentliche Gemütsbewegung, der Affekt, unterscheidet sich gerade dadurch vom körperlichen sinnlichen Gefühl, dass er an Vorstellungen gebunden ist, nur von diesen erzeugt wird. Jene organischen Gefühle der Traurigkeit und Freude erregen dann meistens auch bestimmte Vorstellungen von leidvollen oder freudvollen Objekten, und dann haben wir die eigentliche Gemütsbewegung, welcher das blosse Gefühl nur „nahe kommt", wie auch R. zugibt. Es mag darum auch zugegeben werden, dass die Gemütsbewegung nicht erst die physiologischen Erscheinungen hervorruft, sondern diese bereits mit ihr gegeben sind, ja mit zu dem Wesen derselben gehören. Auch der hl. Thomas, der von der physiologischen Gefühlstheorie weit entfernt ist, nimmt die körperliche Zuständlichkeit (*immutatio corporalis*) in die Definition der Gemütsbewegung auf. Aber Tatsache ist auch, dass durch die seelische Erregung die körperliche Bewegung zum mindesten gesteigert wird. Diese Steigerung kann gewiss nur als Wirkung des seelischen Affekts, nicht als dessen Ursache gefasst werden, denn es ist experimentell festgestellt, dass die stärkste physiologische Erregung erst nach der Kulmination der seelischen Leidenschaft eintritt.

Was aber die physiologische Theorie völlig unhaltbar macht, ist die vollständige Verkennung des Wesens der Gemütsbewegung. Nach dieser Theorie soll sie das Bewusstwerden einer körperlichen

Veränderung sein. Das ist aus doppeltem Grunde falsch: 1° weil uns diese körperlichen Zustände gar nicht bewusst werden: jedenfalls nur dann, wenn sie stärker auftreten. Bei gewöhnlicher Stärke sind sehr feine Instrumente nötig, um diese Veränderungen zu erkennen. Durch den Ergographen muss man die Veränderung der Muskelkraft, durch den Sphygmographen die Pulsveränderungen usw. kennen lernen. Schon der Umstand, dass diese leiblichen Zuständlichkeiten auch bei angestrengtester Aufmerksamkeit nicht ins Bewusstsein fallen, beweist deutlich, dass die Leidenschaft nicht lediglich durch das Bewusstwerden einer körperlichen Veränderung entsteht.

Dagegen sagt uns das Bewusstsein sehr klar, was die Leidenschaft ist: dass sie etwas von körperlichen Bewegungen ganz Verschiedenes, mit diesen ganz inkommensurabel ist. Ich bin mir sehr klar bewusst, was die Freude, das Leid, der Zorn, die Furcht ist: es sind dies Regungen, Zuständlichkeiten der Seele, die man gar nicht näher definieren, niemanden erklären kann, der sie nicht selbst in sich empfindet und durch das Bewusstsein erfährt. Ich kann nur das bestimmte, von allen für die betreffende Leidenschaft gebrauchte Wort nennen, wohl auch die Veranlassungen, äussere wie innere, die Begleiterscheinungen und Wirkungen angeben: aber dabei muss ich immer voraussetzen, dass der andere die Leidenschaft selbst erlebt, selbst gefühlt hat, was ich fühle, sonst ist es dasselbe, wie wenn ich dem Blinden die Farbe, dem Tauben den Ton durch die entsprechenden äusseren und inneren Bewegungen erklären will. Würde man einem ganz Gefühllosen die physiologische Wesensbestimmung der Leidenschaft geben, so wäre das dasselbe, als wenn man die Farbe definiert als Bewusstwerden von Erregungen der Netzhaut, den Ton als Bewusstsein von den Schwingungen der Basilarmembran des Ohres usw.

Den schlagendsten Beweis gegen die physiologische Gefühlstheorie liefern die rein geistigen Gefühle, ästhetische, sittliche, religiöse, intellektuelle: denn bei ihnen ist ja der Gegenstand der Freude, des Schmerzes, der Furcht, etwas rein Geistiges, nicht eine organische Veränderung: dass freilich auch sie einen sinnlichen Faktor einschliessen, körperliche Erregungen im Gefolge oder sonst zur Voraussetzung haben, liegt in der geistig-sinnlichen Natur des Menschen, dessen höheres Geistesleben das sinnliche als Untergrund und Werkzeug benutzen muss.

Wenn also Ribot ausführlich die bedeutenden körperlichen Erregungen der religiösen Gefühle, der Musik usw. vorführt, so müsste,

damit die organische Erklärung der höheren Gefühle bewiesen werde, gezeigt werden, dass in jenen Erregungen das Gefühl selbst bestehe. Das ist aber nach dem Zeugnis des Bewusstseins ganz sicher nicht der Fall. Wenn man mit Musik Krankheiten geheilt hat (Schwingungshygiene), so beweist dies allerdings wieder den Einfluss der Seele auf den Leib, nicht aber, dass bewusste Schwingungen Gefühle sind. Bei der Musik mag selbst ein unmittelbarer Einfluss der rhythmischen physikalischen Schwingungen auf den „Rhythmus" des Nervensystems stattfinden, wodurch dieses umgestimmt, in eine normale Tätigkeit versetzt wird.

Ribot glaubt die physiologische Gefühlstheorie von Lange dadurch zu verbessern, dass er dessen dualistischen Standpunkt mit dem monistischen vertauscht. Der Dualismus ist Lange und seinen Gegnern gemein; jener sagt: die körperlichen Erregungen sind Ursache der Gefühle, diese sagen: sie sind Wirkungen. Dagegen entspricht es „der gegenwärtigen Richtung in der Psychologie" und der Natur der Dinge, zu sagen: „Was die Bewegungen des Gesichts und des Körpers, die vasomotorischen Atmungs- und Ausscheidungsstörungen objektiv ausdrücken, das drücken die korrelativen Bewusstseinszustände, die von der inneren Beobachtung nach ihren Eigenschaften klassifiziert werden, subjektiv aus: es ist ein und derselbe Vorgang in zwei Sprachen übersetzt."

Nun, das ist klar gesprochen: Es gibt keine psychischen, von den physischen real unterschiedenen Vorgänge, Leib und Seele sind Eins, nur verschieden ausgedrückt. Das ist purer Materialismus, wenn er sich auch vornehm verschämt Monismus nennt. Allerdings entspricht er „der gegenwärtigen Richtung in der Psychologie", aber die Natur der Dinge erhebt lebhaften Widerspruch gegen die Identifizierung von Geistigem und Körperlichem. Diese Identifizierung wird schlecht verdeckt, wenn man einen gedanklichen Unterschied zugibt.

Was will doch diese jetzt so häufig gebrauchte monistische Redeweise: Geistiges und Körperliches sind nur zwei Seiten eines und desselben Ganzen, das eine die innere, das andere die äussere, bedeuten? Deutlicher drücken sich andere aus: Sie verhalten sich wie die konvexe und konkave Seite eines Kreises. Damit ist nun klar und bestimmt gesagt, dass das Geistige vom Körperlichen nur von verschiedenem Standpunkte aus, nur für die Betrachtung als verschieden sich da stellt. Damit ist aber der formellste Materialismus ausgesprochen, der auch in solche Redensarten gehüllt seine Absurdität in sich trägt. Wir haben ja im Menschen nicht bloss zwei „Seiten" seines Wesens, sondern zweierlei Tätigkeiten: die körperlichen und

die seelischen, welche wir durch das Bewusstsein ganz klar von körperlichen als absolut unterschieden erkennen. Diese realen Tätigkeiten setzen aber ein Tätiges voraus. Dieses Tätige kann unmöglich der Körper sein, der nur ausgedehnte Zustände und Lagerungen annehmen, nur Bewegungen ausführen kann. Also ist ausser dem Körper noch ein einfaches, den eigenartigen inneren Tätigkeiten und Zuständen entsprechendes Seelenwesen anzunehmen. Die monistische Erklärung des Seelenlebens, speziell der Gemütsbewegungen, wie sie Ribot gibt, ist also in sich widersprechend.

Da er aber gerade auf diese Identifizierung von Psychologie und Physiologie den grössten Nachdruck legt, sie als grundlegend für seine Gefühlslehre bezeichnet, so erscheint damit sein ganzes Werk im Prinzip verfehlt, mag es im einzelnen auch noch so viel des Interessanten und Belehrenden bieten.

B. Einige Gemütsbewegungen nach Ribot im besonderen.

I. Die Furcht

ist nach Ribot die früheste Gemütsbewegung; sie tritt beim Kinde nach Preyer schon mit 23 Tagen, nach Perez mit zwei, nach Darwin erst mit vier Monaten auf.

Ihre physiologischen Erscheinungen sind nach Lange: 1. Hinsichtlich der Innervation der Muskeln des Willens: stärkeres Nachlassen als beim Kummer, konvulsivisches Zittern, in den äussersten Fällen Unterdrückung jeder Bewegung, heisere und gebrochene Stimme oder völlige Sprachlosigkeit — kurz eine mehr oder weniger ausgesprochene Lähmung des gesamten Bewegungsapparates. 2. Hinsichtlich der Muskeln des organischen Lebens: Hemmung der Ausscheidungen: der Mund wird trocken, der Atem stockt, Gänsehaut, es bricht kalter Schweiss aus, man empfindet Beklemmung, die Kehle ist wie zugeschnürt. 3. Hinsichtlich des vaso-motorischen Apparates: Krampfhaftes Zusammenziehen der Gefässe, Blässe und periphere Blutleere, Schauer, heftiger Herzstoss und in heftigen Fällen Lähmung des Herzens, Tod.

„Die Gesamtheit dieser Aeusserungen drückt ein Sinken des Lebenstonus aus, wie es so vollständig und deutlich bei keiner andern Gemütsbewegung der Fall ist."

Aber was haben diese Erscheinungen und die Furcht überhaupt für einen Zweck? Durch das Zusammenziehen des Organismus ent-

geht der Organismus nach R. den Angriffen, bietet ihnen einen geringeren Angriffspunkt dar, und zugleich mahnt die Furcht, dem bevorstehenden Uebel entgegenzutreten oder ihm zu entfliehen.

Dagegen erhebt sich freilich die grosse Schwierigkeit, dass die stärksten Formen der Furcht, wie Entsetzen und Schreck, das lebende Wesen geradezu lähmen, zu jedem Widerstand unfähig machen.

Nach Darwin ist dies ein sehr dunkles Problem, allerdings für seine Nützlichkeitstheorie, nach welcher das Schädliche dazu dient, das Nutzlose auszumerzen, und nur das Nützliche zur Vererbung zu bringen. Mantegazza meint, das Zittern erzeuge Wärme, welche durch den Schreck verloren gehe. Mosso hielt diese Erscheinung für eine notwendige Krankheit des Organismus:

„Man möchte sagen, die Natur habe, um das Gehirn und das Mark zu bilden, nicht eine Substanz zusammensetzen können, die sehr erregbar und unter der Einwirkung starker Reize gleichzeitig fähig war, bei ihren Reaktionen die zur Erhaltung nötigen Grenzen niemals zu überschreiten."

Ribot billigt diese „nicht teleologische Auffassung" Mossos durchaus, denn „eine teleologische Auffassung lässt keine Ausnahmen zu und muss alles ihrem Prinzip gemäss erklären."

Dem können wir nicht beistimmen. Die teleologische Erklärung verlangt, dass der Organismus und seine Teile für normale Verhältnisse zweckmässig eingerichtet sind, nicht aber für exzessive Eingriffe. Ist das Auge etwa nicht zum Sehen zweckmässig eingerichtet, weil es durch zu starkes Licht geblendet oder gar geschädigt wird? Nicht für unbegrenzte Dauer, sondern nur für bestimmte Lebensdauer hat die Natur, d. h. der Schöpfer, die Organismen mit Erhaltungs- und Verteidigungsmitteln ausgestattet, nicht weil er eine unvergängliche Lebenssubstanz nicht bilden konnte, sondern weil seine Weisheit jedem Lebewesen nur eine begrenzte Lebensdauer bestimmt hat. Kleinere, häufiger vorkommende Wunden heilt der Organismus wieder, soll er auch die schwersten Verletzungen, Zermalmung wieder heilen?

Es gibt eine instinktive und eine bewusste Furcht. Die erstere zeigt sich bei Kindern, welche sich vor Tieren, Hunden, Katzen fürchten, die ihnen niemals etwas zu leid getan haben. Soeben ausgekrochene Küchlein fürchten sich vor ihren Feinden, ein noch ganz junger Hund wurde beim Beschnuppern einer Wolfshaut von Entsetzen ergriffen.

Wie ist diese Furcht vor etwas nie Erfahrenem zu erklären? Nach Darwin, Spencer, Preyer durch Vererbung. Man beruft sich dabei auf Vögel auf unbekannten Inseln, welche keinerlei Furcht vor

dem Menschen zeigten. Andere Forscher bestreiten aber die Vererbung erworbener Eigenschaften. Vielleicht sind die Grundlagen im Organismus selbst gegeben: der durch gewisse, ihm gefahrdrohende Eindrücke schmerzlich berührt wird und nun mit den der Furcht zu grunde liegenden motorischen und vasomotorischen Reaktionen Anstrengungen macht, „um sich dem tatsächlichen Schmerz zu entziehen."

Aber es fragt sich: woher kommt es, dass der Organismus so eingerichtet ist, dass er gegen Gefahren, die er noch gar nicht kennt, reagieren muss? Dies ist nur erklärlich, wenn ein weiser Schöpfer die Natur und die Organisation der Lebewesen zweckmässig eingerichtet hat.

Es dürfte aber die Zweckmässigkeit sich nicht auf die körperliche Organisation beschränken, auch die Seele des Tieres muss so angelegt sein, dass ihm auch noch unbekannte schädliche Einflüsse das Gefühl der Furcht einjagen. Freilich nach der Lange-Ribotschen Gefühlstheorie besteht das Gefühl wesentlich in der körperlichen Erregung. Aber gerade hier zeigt sich das Irrige dieser Auffassung. Es ist nicht so, dass die Stimme des Löwen das Pferd zittern macht, und daraus seine Furcht entsteht, sondern das Hören des Brüllens erzeugt Furcht und diese das Zittern.

Die bewusste Furcht stützt sich auf das Gefühlsgedächtnis, es muss die Erinnerung an ein früheres schmerzhaftes Ereignis „mit seinem schmerzhaften Gefühlston wenigstens in einer schwachen Form wieder auftreten; wenn ich nur eine ganz trockene, jeder physischen Resonanz entbehrende Erinnerung habe, so entsteht keine Furcht."

Mir will jedoch scheinen, dass auch die blosse intellektuelle Erinnerung an etwas, das mir Leid verursacht hat, bei seinem neuen Eintreten mir Furcht verursachen kann, freilich nicht so starke, als wenn das Furchtgefühl wieder auflebt.

Es gibt zahlreiche Arten von krankhafter Furcht, die man Phobien genannt hat. Pathologisch ist jede Form der Furcht, die nicht nützt, sondern schadet, kein Schutzmittel ist, sondern zum Verderben gereicht. Régis bringt folgende Einteilung der Phobien in Vorschlag: Furcht 1. vor leblosen Gegenständen, 2. vor lebenden Wesen (vor der Menschenmasse, vor der Einsamkeit, vor unschuldigen Tieren), 3. vor Räumen (Platzfurcht, Furcht vor dem geschlossenen Raume usw.), 4. vor Gewittern und anderen meteorologischen Erscheinungen, 5. vor Krankheiten (Nosophobie mit ihren vielen Abarten).

Ribot führt sie ihrem psychologischen Ursprunge nach auf zwei Gruppen zurück: die eigentlichen Phobien und die Pseudophobien; letztere haben nicht im Schmerz, sondern im Abscheu ihren Grund: Furcht vor Berührungen, Entsetzen vor Blut, vor unschädlichen Tieren und viele andere „wunderliche“ Abneigungen.

Manche machen sich die Erklärung dieser abnormen Arten von Furcht sehr leicht, indem sie dieselben als Degeneration bezeichnen; aber das ist eine allgemeine, auch der Erklärung bedürftige Phrase: es bedarf speziellerer Ursachen.

1° Ein einzelnes Ereignis bewirkt dauernde Furcht, z. B. Eisenbahnfurcht kommt von einem Unfall auf der Fahrt. Peter der Grosse fürchtete sich vor dem Ueberschreiten einer Brücke, weil er als Kind beinahe ertrunken wäre.

2° Ereignisse der Kindheit ohne Erinnerung bewirken eine lebenslängliche Furcht vor denselben; hier verwischt sich die Erinnerung, der Eindruck bleibt haften.

3° Ein gelegentliches Ereignis fixiert die allgemeine Panphobie.

Ribot fragt: In welche Klasse gehört wohl die Furcht vor dem Anblick von Blut? Er antwortet: Man kann sie nicht schwachen Nerven zuschreiben, da sie auch bei kräftigen Menschen vorkommt, nicht auf Vererbung, weil die rohen mordgierigen Naturmenschen keine Furcht vor Blut haben; auch nicht auf die Vorstellung von Verwundung und Schmerz, weil auch unerfahrene Kinder sie haben.

Letzteres dürfte aber doch wohl bezweifelt werden; sollte es aber festgestellt werden können, dann liegt es am nächsten, an Vererbung zu denken. Freilich nicht im Sinne Ribots als Vererbung von den rohen Urvölkern, sondern von den nächsten Vorfahren, vielleicht von den Eltern. Es ist ja bekannt, dass manche Idiosynkrasien in Familien erblich sind. Die Furcht vor Blut ist offenbar eine wenn auch schwache Idiosynkrasie. Bei besonders nervenschwachen Eltern hat sich die Vorstellung des Blutes so eng mit Tod und Verwundung und Schmerz assoziiert, dass die Vorstellung von Blut unwillkürlich die Furcht oder, wenn man will, Abscheu erregt. Dieser psychische Zusammenhang schafft auch eine physiologische Verbindung zwischen den somatischen Korrelaten der Vorstellung und des Gefühls. So kann sich diese abnorme Furcht in ähnlicher Weise wie viele andere Neigungen der Eltern auf die Kinder übertragen.

II. Der Zorn.

Der Zorn entspringt wie die Furcht dem Selbsterhaltungstrieb, aber in entgegengesetzter Weise, nämlich nicht in der Flucht, sondern in der Angriffsform. Er tritt beim Kinde zuerst nach der Furcht auf, nach Perez im 2., nach Darwin und Preyer im 3. Monate.

Sehr deutlich ist seine Ausdrucksform:

1. Erweiterung der Blutgefässe, Steigerung der Hautzirkulation, Röte und Anschwellung des Gesichtes, viel stärker als bei der Freude. Die starken Blutadern erweitern sich besonders im Gesichte und auf der Stirne; in äusserster Form (Wut) Blutergüsse in Nase und Lunge, Gefässbrüche.

2. Die Innervation der willkürlichen Muskeln wird erhöht, aber in nicht koordinierter, sondern in krampfhafter Form, die Sprache wird abgehackt, heiser, der Körper richtet sich nach vorn in Angriffsstellung, die Bewegungen sind heftig, zerstörend, der Atem ist keuchend, die Nasenlöcher erweitern sich.

3. Nach Lange wird keine Galle abgesondert, wie man gewöhnlich glaubt, wohl aber Speichel, der wie auch andere Ausscheidungen (Milch) giftig wirken kann; man hat Vermehrung an Ptomainen (Leichengiften) im Speichel nachgewiesen. Kurz kann man mit Spencer als die natürliche Sprache des Zornes die Zusammenziehung der Muskeln bezeichnen, die der wirkliche Kampf in volle Tätigkeit setzen würde; also das Gegenteil wie bei der Furcht. Ein wesentlicher psychologischer Unterschied von der Furcht besteht darin, dass nach dem unangenehmen Gefühle im ersten (asthenischen) Stadium ein angenehmes im zweiten (sthenischen) folgt.

Man kann nach unserem Autor drei Entwickelungsstufen des Zornes unterscheiden:

1°. Die animale, sie beruht in einem wirklichen Angriffe ohne alle hemmenden Tendenzen, wie bei den Raubtieren.

2°. Das Gefühl bei vorgetäuschtem Angriff. Es findet sich schon bei höheren Tieren, z. B. beim Hunde, dessen Haare sich sträuben mit Knurren, und gewöhnlich beim Menschen, der seinem Feinde heftig droht.

3°. Die Form des aufgeschobenen Angriffs in Folge von Ueberlegung; Hass, Neid, Rachsucht, Groll treten dabei auf. Hier tritt das Lustgefühl des Zornes noch deutlicher hervor als bei der zweiten Form.

Wie erklärt sich dieses Lustgefühl des Zornes? Nach Bain ist es der unbegreifliche, aber als Tatsache vorliegende „Zauber, der durch den Anblick des seelischen und körperlichen Leidens hervorgerufen wird.“ Ribot fügt dem Vernichtungstriebe „eine veränderliche Dosis Herrschtrieb“ hinzu. Die Sache erklärt sich wohl einfacher: Der Zorn richtet sich mit heftigster Anstrengung gegen die Ursache eines Leides, sucht sie nicht nur unschädlich zu machen, sondern ihr selbst, so viel als möglich, wehe zu tun, wo möglich sie ganz zu vernichten. Die Erreichung dieses Zieles nach heftigster Anstrengung erzeugt lebhafteste Freude.

Den weiteren Ausführungen Ribots können wir unbedenklich beistimmen. Die heftigsten Formen des Zornes haben zwei Analoga in zwei Formen der Geisteskrankheit. „Der blinden, animalen, oft bestialischen Form des Zornes, die ganz und gar aus heftigen Bewegungen und Gefühlen der Unlust besteht, entspricht der epileptische Wahnsinn. Der heftigen und bewussten Form des Zornes, die mit dem Lustelement vermischt ist, entspricht der manikalische Zustand.“

Krafft-Ebing findet das Lustgefühl im Organismus begründet; es ist das Gefühl einer leichteren Verausgabung von Kraft, nicht im „Zuströmen der Ideen“, denn dieses findet sich auch bei Deliranten und Fieberkranken ohne Freude. Dies bestätigt aber nicht, wie Ribot meint, die Langesche Gefühlstheorie, sondern zeigt uns die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen.

Es gibt auch noch eine andere Gruppe von unwiderstehlichen inneren Antrieben zum Zerstören, wie zum Mord, Selbstmord, zum Feueranlegen, zum Stehlen, zur Unzucht usw., welche zum Zorne als dessen Zerfallformen gerechnet werden müssen. Ihr Verlauf ist folgender:

1°. Die physiologische Brütezeit mit Herzklopfen, vasomotorischen Störungen, schnell aufsteigender Hitze im Kopfe, Kopfweh, Präkordialangst, Erregung, Müdigkeit, allgemeines, unbestimmtes Unbehagen.

2°. Das psychologische Stadium wird eingeleitet durch eine fixe Idee, welche dem Antrieb eine bestimmte Richtung gibt. Diese Idee ist nicht rein intellektuellen Ursprungs, sondern hat im Gefühle ihre Grundlage.

3°. In der dritten Periode findet der Uebergang zur Handlung statt, meist nach heftigem Widerstande des Willens.

Der Ursprung solcher Antriebe liegt in einer Entartung, in einem Rückschritte zu den Reflexen, zum unwillkürlichen Handeln, er

macht die Individuen wieder zu Kindern, den Tieren und Idioten ähnlich. Dass sie eine bestimmte Richtung annehmen, bewirkt die individuelle Konstitution. Ein unmerklicher Uebergang besteht hier zwischen Normalem und Krankhaftem; auch „die heftigste Tendenz hat ihre Quelle im normalen Leben". Man kann durch unmerkliche Abstufungen vom äussersten Falle zum normalen Zustande übergehen.

„Die Reihenfolge ist: die Lust zu töten, das gebieterische Verlangen zu töten, das Vergnügen, töten zu sehen (das Schauspiel einer Ermordung, Gladiatoren-, Stier-, Hahnenkämpfe), das Vergnügen bei der Aufführung heftiger und blutiger Volksstücke, endlich das Vergnügen am Lesen von Schauerromanen und das Anhören von Mordgeschichten, was nur noch Sache der Phantasie ist."

Daneben gibt es noch zufällige Ursachen für die Richtung einer Tendenz: Geschlecht, gesellschaftliche Stellung, Bildungsgrad, Krankheit.

„Auf dem Boden der Melancholie entstehen die Tendenzen zu Mord und Selbstmord, der Alkoholismus begünstigt den Antrieb zu Brandstiftung (Pyromanie); wer an Epilepsie oder allgemeiner Paralyse leidet, neigt mehr zu Diebstahl usw."

Der unwiderstehliche Antrieb der Narren zum Selbstmorde, der dem stärksten Triebe, der Selbsterhaltung, gerade entgegengesetzt ist und also kaum begreiflich erscheint, ist erklärlich, wenn man die Motive zum bewussten Selbstmorde berücksichtigt. Eine unerträgliche Lage erweckt den Willensentschluss, sich deren durch Vernichtung zu entledigen. Ein solches unbewusstes Gefühl, das in der Zerrüttung des Organismus seine Grundlage hat, treibt auch den Geistesgestörten nach Befreiung durch Selbstvernichtung.

III. Die Sympathie.

In dem Gefühle der Sympathie unterscheidet Ribot drei Stufen: Die erste, die physiologische, bezeichnet eine Uebereinstimmung in Bewegungstendenzen, ein Zusammenhandeln, Nachahmung.

„Die Sympathie bezeichnet besonders die passive, rezeptive Seite der Erscheinung, die Nachahmung die aktive und motorische."

Sie zeigt sich bei den Herdetieren, welche alle gleichzeitig laufen, fliehen, bei Hunden, die gleichzeitig bellen, beim Menschen im Gähnen in Folge des Anblicks von Gähnenden, im panischen Schrecken, in hysterischen Anfällen, welche ansteckend wirken.

Diese Bedeutung des Wortes Sympathie, wie sie hier R. gibt, entspricht offenbar nicht dem allgemeinen Sprachgebrauche, der darunter ein psychologisches Gefühl, die Zuneigung versteht: das griechische Wort συμπάθεια ist allerdings gleichbedeutend mit

Harmonie, Zusammenstimmung: in diesem Sinne nimmt es Ribot. Freilich wird bei ihm Psychisches und Physisches überhaupt nicht genau geschieden: die Gefühle sollen ja überhaupt physiologisch erklärt werden können! Darum erklärt er die Sympathie als „ursprüngliche Eigenschaft der lebenden Materie“:

„Wie es ein organisches Gedächtnis und eine organische Sensibilität der Gewebe und der letzten Elemente gibt, aus denen diese sich zusammensetzen, so gibt es auch eine organische Sympathie.“

Dem können wir nicht beistimmen. Von dieser Vergeistigung des Organismus ist zur Allbelebung, zum Panpsychismus Haeckels, nur ein kleiner Schritt, man muss konsequent auch den Elementen, den Atomen Gedächtnis und Sensibilität zuschreiben, was auch Ribot in den angeführten Worten auszudrücken scheint. Die physiologische Gefühlstheorie macht also einerseits die Gefühle zu körperlichen Zuständen, um dann wieder das Körperliche zu vergeistigen. Das ist allerdings konsequent, zeigt aber die Absurdität der Theorie in ihrer ganzen Blösse.

Selbst das von ihm bezeichnete zweite, psychologische Stadium der Sympathie entspricht nicht vollkommen der Bedeutung des Wortes. Denn die „übereinstimmenden Gefühlsdispositionen“ zweier oder mehrerer Individuen, der „Gleichklang“ der Seelen können wohl, wenn der Gleichklang nach aussen tritt, Zuneigung schaffen, sind sie aber nicht. Wenn sich Furcht, Kummer, Freude einer Menge mitteilen, so braucht das nicht schon gegenseitige Zuneigung zu sein. Erst die von R. angegebene zweite Periode dieses Stadiums ist Sympathie im eigentlichen Sinne: Wohlwollen, Teilnahme, Mitleid usw.

Das dritte Stadium, die intellektuelle Sympathie, ist „Uebereinstimmung der Gefühle und Handlungen auf Grund einer Vorstellungseinheit“.

Auch diese Fassung, die doch die höchste Form der Sympathie charakterisieren soll, entspricht nicht dem Sprachgebrauch: es gibt eben nur eine „gefühlsmässige“ Sympathie.

Der körperliche Ausdruck der Zuneigung ist nach Ribot die „Anziehung“, die sich entweder in einfachen Annäherungsbewegungen oder in Berührungen oder endlich in Umarmungen, die ihr letztes Ziel sind, äussert. Die Bewegungen sind denen des Zornes entgegengesetzt, sie sind weniger heftig.

Dem Menschen ist als Ausdruck der Sympathie das Lächeln eigentümlich. Darwin sieht es als Hemmung des Lachens an, es ist aber wohl eine Vorstufe desselben, da es beim Kinde zuerst auftritt.

Die Zuneigung des Kindes richtet sich naturgemäss zuerst auf die Mutter, von der es alles Angenehme erfährt, damit weiterhin auf alle, von denen es Gutes entweder erfährt oder auch erwartet. Diese Zuneigung ist noch stark egoistisch, von Spencer egoistisch-altruistischer Zustand genannt. Wie in der intellektuellen Sphäre sich erst nach und nach das Ich vom Nichtich spaltet, so der bewusste Egoismus vom Altruismus. Eine Ableitung der Sympathie aus dem Egoismus, die man vielfach versucht hat, scheitert an der häufigen selbstlosen Hinopferung für andere, die man selbst bei Tieren beobachten kann. Sie muss also angeboren sein.

Ueber den Ursprung bzw. das erste Auftreten der Zuneigung bestehen drei Anschauungen: sie äussert sich zuerst als Mutterliebe, oder als Herdentrieb, oder als geschlechtliche Liebe. Die Frage hängt aufs engste zusammen mit dem Ursprung der moralischen und sozialen Gefühle.

Die geschlechtlichen Neigungen können nicht die Grundlage der altruistischen, sozialen Triebe bilden; sie beschränken sich auf zwei Individuen, wirken also „viel mehr beschränkend als im Sinne einer sozialen Ausdehnung."

„Eine viel grössere Bedeutung hat die Mutterliebe. In den häuslichen Gesellschaften ist sie das universelle und beständige Element, der Lebensknoten."

So bekannt und allgemein dieselbe ist, so schwierig ist sie zu erklären; Darwin meint, es sei unfruchtbar, über diesen Gegenstand nachzudenken, freilich vom Standpunkte der Selektionslehre ist sie unbegreiflich; lächerlich ist die Erklärung, welche Romanes auf diesem Standpunkte gibt: ein Tier, das für seine Jungen und Eier sorgt, hat mehr Aussicht, Bestand zu gewinnen; wenn sich dies bei seinen Nachkommen fortsetzt, bildet sich ein Instinkt aus. Cynisch ist die Erklärung, welche die Mutterliebe mit dem Schmarotzertum im Tierreiche in Verbindung bringt. Espinas und Bain behaupten, die Berührung spiele die Hauptrolle bei der Mutterliebe, die Umarmung des Kindes gewährt der Mutter lebhaftes Vergnügen. Ferner erkennt das Weibchen, dass die Jungen Fleisch von seinem Fleisch sind; dass sie ihm ähnlich, sein Eigentum sind. Dazu kommt noch das Mitleid mit dem hilflosen Wesen. Spencer bezeichnet die Zuneigung zu den Schwachen als Quelle der Mutterliebe.

Ribot stimmt mehr oder weniger diesen Erklärungen bei, aber jedermann sieht, dass sie unzureichend sind; sie können nur teleologisch aus

den Zwecken des häuslichen Lebens, der Erziehung der Jungen, zu deren Erreichung die Mutterliebe notwendig ist, hergeleitet werden. So ist auch allein die Vaterliebe erklärlich, auf welche die gegebenen Erklärungen kaum anwendbar sind.

Jedenfalls können, so meint Ribot, daraus die sozialen Triebe nicht abgeleitet werden, da in den häuslichen Gesellschaften sich die Zuneigung nur auf eine abgeschlossene Gruppe bezieht; vielmehr muss das Herdenleben als Ausgangspunkt der sozialen Triebe bezeichnet werden. Die gegenseitige Hilfeleistung ist das treibende Motiv.

„Sie gehen aus der Natur der Dinge, aus den Daseinsbedingungen des Tieres hervor, sie beruhen nicht auf dem Lustgefühl, sondern auf der unbewussten Beziehung des Willens zum Leben; sie sind der Bundesgenosse des Selbsterhaltungstriebes. ‚Die Gesellschaft,' sagt Spencer, ‚ist auf ihr eigenes Begehren, d. h. auf einen Instinkt gegründet'."

Hier scheint Ribot sich nicht konsequent zu bleiben: Einerseits behauptet er, „die sozialen Tendenzen stammen von der Sympathie ab," andererseits sollen sie auf Selbsterhaltung abzielen. Nun aber hat er früher, und zwar mit Recht, behauptet, der Altruismus, die Zuneigung, könne aus dem Egoismus nicht abgeleitet werden, sondern müsse angeboren sein. Das Richtige ist, dass die Mutterliebe, wie überhaupt die häuslichen Neigungen, nur teleologisch erklärt werden können, d. h. den Familiengliedern zum Bestande der Familie eingepflanzt sind. Die sozialen, d. h. die über die häuslichen hinausgehenden Neigungen sind gleichfalls, wenn auch in weniger starkem Grade, angeboren, ihnen kommt das Bedürfnis gegenseitiger Hülfeleistung entgegen; es verbindet sich Altruismus mit Egoismus.

W. Stern verwirft jede teleologische, „metaphysische" Begründung des Mitgefühls, speziell des Mitleids, und dringt auf eine genetische Erklärung:

„Das Mitleid ist weder durch das Sichversetzen in die Lage oder an die Stelle des Leidenden zu erklären, noch metaphysisch zu begründen. Es muss vielmehr genetisch begründet werden. Es ist das allmählich im Laufe sehr vieler Jahrtausende entstandene verletzte Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der sowohl unbeseelten als auch unbeseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben." [1])

Allerdings reicht das Sichversetzen in die Lage des Leidenden nicht hin, um den starken Affekt des Mitleids zu erklären; aber es

[1]) Das Wesen des Mitleids. Berlin, 1903.

wirkt doch auch mit. Die genetische Erklärung ist aber ganz verfehlt; denn erstens stützt sie sich auf die unbewiesene Hypothese der Deszendenztheorie. Zweitens erklärt sie nicht die Mitfreude, welche doch auf demselben Grunde beruht. Drittens kann wohl das Gefühl der Zusammengehörigkeit, wenn es stark ist, Sympathie erwecken. Aber es fragt sich, woher dieses Gefühl? Die bloss abstrakte Erkenntnis, dass alle lebenden Wesen zusammengehören, kann nur eine schwache, man könnte sagen abstrakte Symyathie wecken, nicht aber die heftigen Regungen des Mitleids und der Mitfreude.

Aus demselben Grunde ist auch die Ableitung der Sympathie von E. Petrini[1]) verfehlt. Er führt aus: Gefühl hat Bezug auf das eigene Ich, dessen Förderung oder Schädigung; wie ist es möglich, dass man Mitgefühl mit andern habe? Manche finden darin einen versteckten Egoismus; aber es ist Tatsache, „dass wir Gefallen oder Missfallen an Gegenständen um ihrer selbst willen empfinden können.“ Nach der Assoziationstheorie haben wir auch einmal die betreffende Situation erlebt; damit verband sich das Gefühl, und darum entsteht es auch bei der Wahrnehmung der fremden Lage. Dem widerspricht aber die Erfahrung, dass manchmal gar kein Mitgefühl entsteht, wenn man auch selbst einmal dasselbe erfahren hat: die Person muss uns sympathisch sein. Nach der Motivationsverschiebungstheorie haben diejenigen, mit welchen wir Mitgefühle haben, früher unsere Interessen gefördert oder gehemmt; die Neigung überträgt sich nun auch auf die Personen selbst, und wir interessieren uns auch noch für dieselben, wenn sie gar keine Beziehung mehr zu unserem Wohl und Wehe haben. Höffding ergänzt diese Theorie durch Evolution: Mutter und Kind waren ja früher Eins, das sympathische Gefühl bleibt auch nach der Trennung und erstreckt sich so auch auf weitere Verwandte. Der dänische Philosoph Sibbern leitet die Mitgefühle aus der Einheit der Wesen im Absoluten ab.

Petrini selbst weist auf den organischen Zusammenhang hin, in dem alle Weltwesen, noch mehr die Glieder des Menschengeschlechtes, eines Staates, zu einander stehen. Schliesslich findet er im „Totalitätsverhältnis“ den Grund der Sympathie für andere um ihrer selbst willen. Das Gefühl geht auf das Ich in allen seinen Verhältnissen. Das Ich als ein Organismus, der zu den Dingen in Verhältnissen

[1]) Ueber die Möglichkeit sympathischer Gefühle. Archiv für systematische Philosophie. 1902. 8. Bd., S. 31.

steht, wird entweder von ihnen bestimmt oder bestimmt sie oder steht in einem Totalverhältnisse zu ihnen. In diesen Verhältnissen betätigt es sich auch. Das Ich als ein Ganzes für sich umfasst die Gegenstände, insofern auch diese je als ein Ganzes für sich aufgefasst werden . . . Das Gefühl, insofern es solch eine Totalitätsrelation umfasst, ist altruistisch oder sympathisch.

Viel systematischer und befriedigender urteilt B. Groethuysen:[1])

Die Meinungen über das Wesen des Mitgefühls gehen sehr auseinander. Es wird bestimmt a. durch seine Entstehungsweise: α. durch Assoziation: es ist ein Gleichgefühl, durch die Wahrnehmung eines Gesichtsausdrucks assoziativ entstanden (Spencer, Bain, Rösch). β. durch Nachahmung (Ansteckung) entweder des Gesichts selbst (Bain, Ribot, Sully, Baldwin, Spinoza) oder dessen Ausdrucks (K. Lange, Sutherland), b. durch die das Mitgefühl begleitenden psychischen Prozesse, α. sich hineinversetzen in die Lage eines andern, welcher Ausdruck von vielen Psychologen gebraucht wird. L. Stephen und Schubert-Soldern halten „das Gefühl anderer kennen" und „das Gefühl anderer fühlen" für identisch; β. einfühlen: es ist ein Gleichgefühl, nach Ribot mit zärtlicher Gemütsbewegung. c) Meinong und Ehrenfels verlangen für die Begriffsbestimmung einen Inhalt, worüber man Mitleid oder Mitfreude hat. Ed. v. Hartmann, Jodl, Ziegler deuten die Lust beim Mitleid als Freude, selbst verschont zu sein. Nach Lipps dagegen ist das Lustgefühl im Mitleid ein Wertgefühl.

Nach Groethuysen selbst ist die Sympathie eine Form der Nächstenliebe, womit auch Volkelt übereinstimmt. „Die psychologische Voraussetzung des Mitgefühls ist ein Urteil oder eine Annahme, deren Inhalt der Sachverhalt bildet, dass ein anderer ein Lust- bzw. ein Unlustgefühl fühlt." „Vom Standpunkte der teleologischen Betrachtungsweise ist durchaus nichts Rätselhaftes im Mitgefühl." Dagegen nennt Kant das Mitleid „jederzeit schwach und blind"; für Spinoza ist die commiseratio per se mala et inutilis; so auch Nietzsche.

Gewiss ist vom Standpunkte der teleologischen Betrachtung im Mitgefühl nichts Rätselhaftes; im Gegenteil ist es ohne diese Betrachtung das grösste Rätsel. Alle vorgebrachten Erklärungen können die ausserordentliche Stärke des Mitgefühls, insbesondere des Mitleids, nicht befriedigend erklären: es bleibt also nur eine eingepflanzte Disposition übrig. Die lebenden Wesen sollen sich einander helfen, insbesondere sind die Menschen sozial angelegt, weil der einzelne

[1]) Das Mitgefühl. Zeitschrift für Psychol. u. Phys. 1904. 34. Bd., S. 161.

sich nicht genügt, sondern in der Vereinzelung den schädlichen Einflüssen gegenüber verkümmert, ja zu Grunde geht. Wie die Sprache, die natürlichen Geberden, der Geselligkeitstrieb zu dem Zwecke der Gesellschaftsbildung von der Natur gegeben sind, so das Mitgefühl.

Es ist dasselbe Verhältnis wie bei Eltern-, Kindes-, Geschwisterliebe. Alle Versuche, die man gemacht hat, diese heftigen Triebe kausal zu erklären, ergaben sich als unzureichend.[1]) Darum können sie nur teleologisch begriffen werden. Sie sind notwendig zum Bestand der Familie, darum von der Natur eingepflanzt.

Ueber das Verhältnis von häuslichen und sozialen Tendenzen bestehen zwei Meinungen: die älteste leitet die letzteren aus ersteren ab; die Familien sind die Moleküle, durch deren Ausbreitung die zusammengesetzten Gesellschaften erwachsen; die andere nimmt eine zweifache gesonderte Quelle für beide an, Ribot hält die letztere für allein annehmbar.

Die ursprünglichste Form der Gesellschaft ist die Herde, spezieller der Clan, „eine feste, beständige, eng verbundene, abgeschlossene Vereinigung, die sich auf eine religiöse oder sonstige Verbrüderung, aber nicht auf die Abstammung gründet und von Familienverhältnissen unabhängig ist.“ „Die Familie ist eine autonome Gruppe, die einem Herrn gehört und den Genuss der Güter zum Zweck hat; die zweite (der Clan) ist eine Gruppe anderer Art, die den gemeinsamen Kampf ums Dasein zum Zwecke hat.“

Wir glauben nicht, dass damit Ribot den Satz bewiesen hat: „Jede hat ihren eigenen und selbständigen, psychologischen Ursprung; eine Ableitung der einen von der andern ist unmöglich.“ Bedürfnis und Neigung begründen beide Gesellschaften, nur dass das Bedürfnis beim Clan die Verteidigung ist, welche der Familie allein nicht möglich ist, und die Neigungen hier nicht so natürliche sind. Dass eine Erweiterung der Familie keinen Clan gebildet habe, lässt sich geschichtlich nicht erweisen; möglicherweise sind aber auch Clans ohne Familienbande entstanden.

IV. Die sittlichen und religiösen Gefühle.

In der Gesellschaft nun entwickelt sich nach Ribot das sittliche Gefühl, und zwar erstens als Gefühl des Wohltuns, das aus angeborener Neigung entsteht, und zweitens als Gerechtigkeitsgefühl, das durch äussere Einflüsse, die Daseinsbedingungen, Zwangsmittel sich herausbildet. Nicht intellektualistisch, durch Vorhalten eines

[1]) Vgl. meine Monographie „Der Mensch“. 2. Aufl. S. 431 ff.

Ideals, ist das Sittlichkeitsgefühl entstanden, sondern es ist in bevorzugten Männern als Gefühl stark hervorgetreten, und von diesen ist es auf die Menge übergegangen. Es ist psychologisch zu erklären:

„Die Entstehung des Wohlwollens geht aus einer besonderen, von Lust begleiteten Tätigkeitsform hervor ... Die Grundtendenz besteht zunächst darin, sich zu erhalten, und dann sich auszubreiten, zu existieren und besser zu existieren, d. h. seine Kraft zu verausgaben ... Wir haben 1. eine Tendenz zum Entfalten unserer schöpferischen Tätigkeit, 2. das Vergnügen am Gelingen derselben, 3. einen Gegenstand oder ein lebendes Wesen, dessen Rolle rezeptiv ist, 4. eine Assoziation zwischen diesem Wesen oder Gegenstande und dem empfundenen Vergnügen, und daher eine unaufhörlich gesteigerte Neigung zu diesem Wesen oder Gegenstande. Die Tendenz, im erhaltenden Sinne zu handeln, und das Gesetz der Uebertragung sind die wesentlichen Faktoren bei der Entstehung des Altruismus."

Damit mag allerdings ein spontanes Wohlwollen, ein gefühlsmässiger Altruismus erklärt sein, aber sittlich ist ein solcher Altruismus noch nicht; er kann es nur durch die Hinbeziehung des Wohltuns auf eine sittliche Norm, durch Handeln aus einem sittlichen Motiv werden. Geradezu unbegreiflich ist die entgegengesetzte Behauptung Ribots: „Deshalb muss man sagen, dass ein Mensch, der sich plötzlich in Gefahr stürzt, um einen andern zu retten, im Grunde sittlicher ist, als der, welcher dies erst nach Ueberlegung tut; zur Behauptung des Gegenteils hat es der Verblendung durch das intellektualistische Vorurteil bedurft."

Also hält Ribot wirklich die spontane instinktmässige Hülfeleistung für sittlich wertvoller als die mit Ueberlegung aus edler Nächstenliebe hervorgegangene Rettung eines Mitmenschen? Nach ihm ist das sittliche Gefühl so angeboren und notwendig wie „Hunger und Durst und andere Bedürfnisse, die zur menschlichen Natur gehören; es ist notwendig, es zwingt uns zum Handeln, wie der Anblick des Wassers die junge Ente zwingt, sich hineinzustürzen."

Also ist auch das instinktmässige Essen nach Art der Tiere wertvoller, als mit Vernunft und Ueberlegung Nahrung zu sich nehmen. Die Henne, die sich mit eigener Lebensgefahr auf den Feind ihrer Küchlein stürzt, handelt sittlicher als der Menschenfreund, der aus höheren Rücksichten mit Ueberlegung sein Leben für die Rettung eines Mitmenschen aufs Spiel setzt.

Wie dem sittlichen Gefühl, so wird Ribot auch dem religiösen nicht gerecht; er behandelt dessen Entwickelung zu naturalistisch, ausgehend von der Voraussetzung, dass es eine einzige wahre Religion nicht geben könne. In einem Punkte müssen wir ihm gegen

die rein intellektualistische Auffassung der Religion seitens mancher Autoren beipflichten, welche aus ihr „eine Abart der intellektuellen Gefühle, d. h. der kühlsten Form des Gefühlslebens machen". Die Religion, besser Religiosität, ist eine wahre Gemütsbewegung, welche eine „körperliche Resonanz, eine Erschütterung des Organismus" in Begleitung hat. Dieses Gefühl „hat 1. eine physiologische Begleitung; es senkt sich gerade so in den Organismus ein wie ein anderes Gefühl"; und zwar hat es die Aeusserungen der „Depression" und „Exaltation". „2. Das religiöse Gefühl ist ferner durch seine Ausdrucksweise, den Ritus an körperliche Bedingungen gebunden. Die rituellen Uebungen sind nicht, wie man vielfach glaubt, etwas rein Aeusserliches und Künstliches, Nebensächliches und Zufälliges: sie sind ein spontanes Erzeugnis, das der Natur der Dinge entstammt."

„In der Periode seiner vollständigen Entfaltung kann das religiöse Gefühl zu einer Leidenschaft werden, die an Zähigkeit und Festigkeit keiner andern nachsteht."

Daneben bleibt aber wahr, dass das religiöse Gefühl nicht allein die Religion ausmacht, wie dies die allgemeine Annahme der modernen Religionsphilosophen und protestantischen Theologen ist. Sie beruht in der vernunftgemässen Anerkennung des Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer, in der freiwilligen Hinrichtung des Willens auf Gott. Daraus ergibt sich aber auch naturgemäss eine gefühlsmässige Aeusserung, die fühlbare Andacht, die aber so wenig die Religion ausmacht, dass sich die Religiosität, die Liebe Gottes sogar stärker erweist, wenn sie trotz der religiösen Kälte uud Trockenheit sich im Dienste Gottes nicht beirren lässt.

Daraus ist klar, dass die Religion in einer „Psychologie der Gefühle" nicht vollständig ihre Erklärung finden kann: sie ist ohne ein objektives Moment gar nicht zu verstehen, wenn man nicht mit jenen modernen Religionsphilosophen ein göttliches Verhältnis ohne Gott konstruiert. Dasselbe gilt von den ästhetischen und moralischen Gefühlen, welche ohne objektive Normen nicht verstanden werden können, wenn man nicht mit Zimmermann eine Schönheitslehre ohne Schönheit, mit der Ethischen Kultur eine Sittlichkeit ohne Sittengesetz statuiert. Wir verzichten darum darauf, auf die Behandlung dieser Gefühle durch Ribot näher einzugehen. Ausführlich haben wir über den Ursprung der Sittlichkeit und Religion in der Schrift: „Der Mensch" gehandelt und insbesondere die deszendenztheoretische, naturalistische Erklärung, welcher Ribot huldigt, widerlegt.

Die Philosophie Ottos von Freising.[1])

Von Dr. J. Schmidlin in Rom.

A. Ottos Stellung zur Philosophie im allgemeinen.

Mit stets zunehmender Intensität wendet sich unsere philosophische Wissenschaft der Erforschung ihrer eigenen Vergangenheit, speziell der mittelalterlichen Weltanschauung zu. Mit vollem Recht, weil die Gegenwart sich auf den früheren Leistungen aufbaut, weil die Probleme vollkommen nur erfasst werden, wenn man weiss, wie die Vorgänger ihre Lösung unternahmen. Das gilt zunächst von dem Studium der eigentlichen Philosophen der Vorzeit. Von besonderem Interesse dürfte es indes auch sein, gerade den Schriftsteller, welchen die Historiker als den vollendetsten Geschichtsschreiber des Mittelalters, als Typus des medievalen Geschichtsphilosophen verehren, auch in der Philosophentoga näher kennen zu lernen. Zwar haben Huber, Lang und Wiedemann,

[1]) Häufig zitierte Bücher: Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. 2. Bd., 1875. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus ab Insulis. Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters. II. Bd. 4. Heft, 1896. — Bernheim, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke; Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung. VI (1885), S. 1 ff. — Berthaud, Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers. Poitiers 1892. — Clerval, Les écolesde Chartres au Moyen-âge. Chartres 1895. — Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. III. Bd. 5. Heft, 1901. — Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker. 1900. — Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. I, 1872. — Huber, Otto von Freising. 1847. — Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. 2. éd. Paris, 1843. — Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie. I. Teil. 1863. — Lang, Psychologische Charakteristik Ottos von Freising. 1852. — Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II. Bd. — Rose, Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Uebersetzer. Hermes (Zeitschr. f. klass. Philol.). I (1866) 367 ff. — Stöckl, Geschichte der Phil. d. Mittelalters. I, 1864. — Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie. II, 8. Aufl., 1898. — Wiedemann, Otto von Freysingen. 1848. — Windelband, Gesch. d. Philosophie. 2. Aufl., 1900. — Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. Louvain, 1900. — Die Werke Ottos (Chronik = Chr. und *Gesta Friderici* = G.) sind nach der Schulausgabe von Wilmans (aus den *Monumenta Germaniae* XX), die übrigen mittelalterlichen Autoren meist nach Migne, Patrologia, Series latina, zitiert.

in der neuesten Zeit auch Bernheim und Hashagen sich bereits daran versucht. Doch diese Ansätze sind weder erschöpfend noch frei von Irrtum; namentlich die philosophische Literatur aber hat den Bischof von Freising sehr stiefmütterlich behandelt. Otto bloss als Philosophen zu schildern, ist hier unsere Aufgabe. Seine Theologie, seine kirchenpolitische Theorie und vorab seine Geschichtsphilosophie, so massgebend sie alle zum Verständnis seiner philosophischen Lehren sind, soll anderen Arbeiten vorbehalten bleiben.[1])

1. Eines der grössten Gebrechen der mittelalterlichen Philosophie war ihr Mangel an historischem Sinn, wie es umgekehrt der mittelalterlichen Historiographie zum Vorwurf gemacht wird, dass sie geistlos die nackten Tatsachen aneinanderreihte und sie nicht mit dem Urteil durchdrang. Es fehlte dem Mittelalter die organische Verbindung zwischen spekulativ-dogmatischer und historischer Weltanschauung. Wohl lassen sich bei einzelnen Koryphäen und namentlich bei Thomas von Aquin leise Ansätze zu einer solchen Synthese entdecken, die bei besserer Kritik vielleicht eine totale Umgestaltung wenigstens der Methode gezeitigt hätten; aber im ganzen blieb doch dieselbe späteren Jahrhunderten vorbehalten.

Vom philosophischen Historiker des Mittelalters sollte man eine vollkommenere Lösung dieser Aufgabe erwarten, zu der ihn schon seine hohe philosophische wie historische Veranlagung drängen mussten. In der einen Form der Geschichtsphilosophie ist ihm der geniale Wurf in einer für das Mittelalter einzig dastehenden Weise gelungen; in der Philosophiegeschichte bleibt auch er bei den dürftigen Anfängen seiner unhistorischen Zeit stehen. Tatsächlich verflicht er in bemerkenswertester Weise die konkreteste Wirklichkeit mit der abstraktesten Spekulation, und wir besitzen wohl kein Geschichtswerk, das in der Gesamtanschauung Geschichte und Philosophie logischer verknüpft hätte wie die Ottonische Chronik. Keines vielleicht aber auch, das so unorganisch mitten in der trockensten Erzählung abbricht, um sich mit einem *Salto mortale* in die Höhen abstrakten Denkens zu erheben und in langatmige philosophische Exkurse zu verlieren,[2]) wie die Ottonischen *Gesta*,[3]) so sehr, dass man diese Abschnitte für selbständig verfasste und nachträglich in die Geschichte eingeflickte Opuscula hat halten können.[4]) Nur ein dünner Faden ist es in der

[1]) Seine geschichtsphilosophischen und kirchenpolitischen Anschauungen werden wir in Grauerts Studien auf dem Gebiet der mittelalterlichen Geschichte, seine theologischen in der Linzer theol. Quartalschrift behandeln. — [2]) Vgl. Wattenbach II, 278; Waitz, Schmidts Zeitschrift II, 112. — [3]) Vor allem an drei Stellen: I, 5 über die Naturen, I, 55 über die Lehre Gilberts, und I, 65 über das Gute. Vgl. Gundlach, Barbarossalieder, 279. — [4]) Histoire littéraire de la France XIII, 280 sq.

Regel, mit dem hier Otto, beseelt vom Drang, „die Ursachen der Dinge zu erkennen," seine Philosophie an seine Geschichte anspinnt.[1]) Wo es nur immer angeht, „entschlüpft" er der „historischen Diktion", plötzlich schwebt die Rede in philosophischen Höhen, und zur Rechtfertigung dieser fast poëtischen Lizenz weist er auf Muster wie Lucan und Vergil[2]). Noch mehr beinahe dichterischer Schöngeist als abstrakter Philosoph wird er immer aufs neue von seiner sinnigen Natur aus der historischen Prosa in die gestaltlosen Regionen philosophischer Betrachtungen gelockt; das „Rauschen der Zeit" aber zieht ihn wieder aus diesen begrifflichen Sphären heraus und abermals in eine schwungvolle Darstellung der wechselnden Wirklichkeit fort: so verwebt er auf diese Weise in zweckvoll harmonischer Weise Philosophie und Geschichte zu einem künstlerisch verklärten, weniger aber wissenschaftlich systematischen Ganzen. In dieser dualistischen Scheidung liegt der Grund, warum Otto, so nahe er auch am Ziele stand, jenen gegenseitigen Austausch mittelalterlicher Bildung nicht bewerkstelligt, jene Kluft nicht überbrückt, dass er in die eigentliche Philosophie nicht historische und in die eigentliche Geschichtsschreibung nicht philosophische Denkart hineingetragen hat.[3])

2. Im Dualismus beider Wissenschaften besteht auch die Schwäche von Ottos Werken, nicht darin, dass er überhaupt die Geschichtserzählung durch philosophische Auseinandersetzungen durchbrochen hat,[4]) anstatt wie sein Freund Gerhoch von Reichersberg[5]) die Philosophie zu verschmähen.

a. Otto von Freising war allerdings mit Leidenschaft Philosoph. Dies wüssten wir, selbst wenn er in dem Brief an den Kanzler Rainald, dessen philosophische Geistesverwandtschaft er freudig begrüsst,[6]) den

[1]) So Ende von *Gesta* II, 4, nachdem er von der ewigen Veränderung in der menschlichen Geschichte gesprochen: „Cuius rei causa paulisper philosophari liceat: etenim (als Dichterzitat) ‚Felix qui potuit rerum cognoscere causas'" (O. 15). — [2]) *Gesta* Prol.: „Stylum tamen frequenter ad intima quaedam philosophiae secreta attingenda sustulerunt", zur Begründung des Satzes: „Nec si a plana hystorica dictione ad evagandum, opportunitate nacta, ad altiora velut philosophica acumina attollatur oratio, praeter rem eiusmodi aestimabuntur." Mit den acumina sind nicht die geschichtsphilosophischen (Huber 42), sondern die rein philosophischen Diskussionen gemeint (Waitz, Schmidts Zeitschr. f. Gesch. II, 112). — [3]) Vgl. Hashagen 22. — [4]) Gundlach, Barbarossalieder, 290 hält dies mit dem Wesen der Geschichte für unverträglich. Vgl. Waitz, Vorrede zu seiner Ausgabe von *Gesta* XVI: „Gravius vitium forsitan in verbosis illis excursibus philosophicis et theologicis deprehendes, quos ad explicandas res gestas narrationi immiscuit." — [5]) Gerade in seiner Widmung an Otto spricht er sich sehr abfällig gegen dieselbe aus (vgl. Büdinger, Das letzte Buch der Chronik O.s v. Fr. [1838], 347). Ebenso Bernhard (Hashagen 8). — [6]) *Epist.* ad Rain.: „ipsius (philosophiae) studio vos hactenus insudasse in eaque apprime

Satz des Boëthius, dass in dem Studium und in der Behandlung sämtlicher philosophischer Disziplinen der grösste Lebenstrost liege, nicht seiner Chronik vorausgeschickt hätte.[1])

b. Aber nicht ausschliesslich deshalb wird ihm die Philosophie zum Lebenstrost, weil sie „auf eine höhere Weisheit hindeutet und vorbereitet.“[2]) Unter diesem Gesichtspunkt ordnet er sie seiner historischen Teleologie ein. Doch er betrachtet die Philosophie nicht bloss nach ihrem ethischen und pädagogischen Wert,[3]) seine Lust am Philosophieren ist unabhängig von seinem geschichtsphilosophischen System und entspringt dem Interesse für die philosophische Wissenschaft als solche, so sehr er auch die Ueberschätzung der reinen Philosophie tadelt.[4]) Zwischen den eigentlich philosophischen Ausführungen und dem geschichtsphilosophschen Raisonnement besteht nur ein loser Zusammenhang. Schon ihr Ueberwiegen in den *Gesta* beweist dies.

c. Ebenso offenbart sich Otto von Freising in seiner praktischen Wirksamkeit als einen Philosophen, der von der Geschichtsphilosophie keineswegs zu Lehen ging. Die Schule, die er auf dem Domberg seiner Bischofsstadt dem Aristoteles weihte, wurde nur der „*Mons doctus*“ genannt;[5]) sein Klerus galt als der beste und gelehrteste in Deutschland.[6]) Und dass diese Beschäftigung und Förderung des wissenschaftlichen Lebens vor allem auf dem Gebiet des philosophischen Studiums lag, erzählt uns sein Biograph und Kanzler Rahewin.[7]) Aus dessen Totenklage hören wir, dass der Bischof in Freising die scholastischen Disputationen eingeführt und durch scharfsinnige Diskussion selbst daran regen Anteil genommen hat.[8])

Auch was Otto in seinen Digressionen bietet, ist im Gegensatz zu seinen eng an die Geschichte sich anschliessenden geschichtsphilosophischen

---

eruditum esse cognosco. Eapropter non ut rudi, sed ut philosopho . . .“ (O. 8). Dagegen Friedrich Barbarossa; vgl. Hashagen 22.

[1]) *Ibid.*: „Cum iuxta Boëtium in omnibus philosophiae disciplinis ediscendis atque tractandis summum vitae positum solamen existimem.“ Aus Boëthius, De consolatione philosophiae (Migne 63) ist nichts wörtlich entnommen. Vgl. auch Hugo v. St. Viktor, *Eruditio Didascalica* I, 2: „Summum in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit, felix est, et qui possidet, beatus“ (Migne 176, 742); ähnlich III, 11 (772). Verwandt Gilbert de la Porrée (vgl. Berthaud 74, 265). [2]) Hashagen 7. — [3]) Als „Vorbereiterin auf den Messias“ und Lehrerin in den „höheren Lebensvorschriften“ (Hashagen 7). — [4]) So bei Origenes und Abälard (Hashagen 8). — [5]) Meichelbeck, Historia Frisingensis, 350. Vgl. Huber 8; Wiedemann 104 n. 3; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, II, 383; Hashagen 3. — [6]) Vgl. Wiedemann 104. — [7]) *Gesta Friderici* IV, 11: „Cuius frequens otium in philosophia.“ Vgl. Hashagen 7. — [8]) „Hujus in te studio studium vigebat, Grata disceptatio plures acuebat . . . Ipse dedit strepere logicum tumultum“ (2. Epitaph.); vgl. Wattenbach II, 273.

Schlüssen rein „philosophisches Material". [1]) Freilich sind uns von seinem philosophischen System nur Splitter, wertvolle Splitter übrig geblieben; wenn sich eben eine „Gelegenheit" bot, gab er seinem Geistesdrange nach, und so sind diese Trümmer mehr durch Zufall auf uns gekommen. [2]) Seine dialektischen und philosophischen Werke, von denen Aeneas Sylvius berichtet, [3]) müssen verloren gegangen sein. Aber dass er in der Philosophie ein streng wissenschaftliches System hatte, in höherem Masse noch, als auf geschichtsphilosophischem Boden, kann keinem Zweifel unterliegen. [4])

d. Dazu besass er auch die allgemein wissenschaftlichen Grundlagen. Von der Allseitigkeit seiner Bildung und der Gründlichkeit seines Vorstudiums legen die originellen [5]) Reflexionen Zeugnis ab, die er in seinem Schreiben an Rainald von Dassel über Flucht und Auswahl, negative und positive Methode in der Grammatik, Logik, Geometrie und Chronographie anstellt. [6]) Das letzte Buch seiner Chronik bezeugt ebenfalls wiederholt [7]) seine eingehenden Kenntnisse in der Grammatik, die er seinem eigenen Bildungsgang entsprechend als Vorstufe zur Philosophie verehrt. [8]) Ja in das tiefste Wesen der Wissenschaft dringt sein Betrachten ein, und von Augustinus befruchtet, formuliert er einen in der Entwicklung der scholastischen Methode tiefgreifenden Unterschied zwischen Experiment und exaktem Wissen, zwischen Erfahrung und Theorie. [9])

B. Otto und Aristoteles.

Trotz aller Mittelalterlichkeit hat Otto von Freising an feinfühliger Würdigung der philosophischen Entwicklung, an historischer Behandlung der Philosophie immerhin die zeitgenössischen Geschichtsschreiber wie

[1]) Hashagen 22. Er und die *Hist. litt.* XIII, 285 führen dies auf Ottos Erziehung zurück. — [2]) Vgl. das „opportunitate nacta" in *Gesta* Prooem. (O. 10) u. *Gesta* I, 5: „cuius rei (des Geschicks Heinrichs IV.) causa paulisper philosophari liceat." Vgl. Hashagen 22. — [3]) „In Dialectica quoque ac philosophia opuscula nonnulla edidit" (bei Wilmans, l. c.). Huber 75 u. a. versteht darunter die philosophischen Exkurse in den *Gesta*, Wilmans wendet sich aber in der Vorrede (XVII) scharf dagegen. — [4]) Nach Lang 40 schildert er weder noch schafft er ein System. — [5]) Huber 141 leitet sie aus der Aristotelischen Wissenschaftslehre her. Aristoteles kennt indes *fuga* und *electio* in methodologischem Sinne nicht. Zwei von den angeführten Wissenschaften, Grammatik und Logik (als Teil der Dialektik), gehören dem mittelalterlichen *Trivium*, eine, die Geometrie, dem *Quadrivium* an. Vgl. Hugo v. St. Viktor, *Erudit. didasc.*, l. II (Migne 176, 755 sqq.) unter verschiedenen Gesichtspunkten. — [6]) „Scitis enim, quod omnis doctrina in duobus consistit, in fuga et electione" usw. (O. 3 sq.). Vgl. seine interessante Analyse der Begriffe *scientia* und *oblivio*, *Chron.* VIII, 28. — [7]) Vgl. besonders *Chron.* VIII, 32 (O. 400). — [8]) *Epist.* ad Rain.: „quae accedentibus ad philosophiam prima est, grammatica." — [9]) *Chron.* VIII, 28 (O. 400). Vgl. *De civ. Dei* XXII, 3 n. 4. Ueber Gilberts Wissenschaftslehre vgl. Berthaud 204.

Philosophen weit überragt. Schon Hashagen hat hervorgehoben, welchen ehrenvollen Platz unser Historiker der Geschichte der Philosophie einräumt, sowohl in den *Gesta* für die Gegenwart,[1]) als auch in der Chronik für die Vergangenheit, namentlich für die klassische.[2]) Darauf führte ihn schon die hohe Bedeutung, welche die philosophische Evolution der Menschheit in seiner Geschichtsauffassung einnimmt.[3])

a. Von dem wenigen, das wir durch Rahewin, den Schüler und intimen Kenner des Bischofs von Freising, über dessen philosophische Tätigkeit wissen, ist eine Tatsache sicher berichtet, die den Mann hoch über seine Zeit hinaushebt und ihm einen der ersten Plätze in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie verschafft, einen Platz, den er im Grunde doch seinem historisch geschärften Weitblick verdankt:

„Mit literarischem Wissen ungewöhnlich und mehr als mittelmässig versehen," schreibt der Kanzler, „rechnet man ihn als den ersten oder unter die ersten Bischöfe Deutschlands, insofern er die Subtilität der philosophischen und Aristotelischen Bücher in der Topik, Analytik und Elenchik ungefähr zuerst unserer Heimat brachte."[4])

Mit knappen Worten wird hiermit der Anteil geschildert, den der geniale Geschichtsschreiber an einer Strömung genommen hat, welche die Hauptcäsur in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie bildet, an der Rezeption des Aristotelismus.

Seit Jourdain, so ärmlich und unkritisch dessen Werk über die mittelalterlichen Uebersetzungen des Aristoteles auch ist, hat man eingesehen, dass der Fortschritt der medievalen Philosophie von der jeweiligen „antiken Stoffzufuhr" bedingt, und die philosophische Unfruchtbarkeit des frühen Mittelalters durch den Bruch mit der klassischen Tradition verschuldet war. Von Aristoteles namentlich, dem zusammenfassendsten Systematiker der Griechischen Weltweisheit, besass die Bibliothek des frühmittelalterlichen Gelehrten bekanntlich, abgesehen von vereinzelter Kunde Aristotelischer Prinzipien, nur *De categoriis* und *De interpretatione* in Boëthianischer Uebersetzung; das war der Aristoteles, den auch der Freisinger Otloh schon gekannt hatte.[5]) Es ist daher begreiflich, dass das plötzliche Auftauchen der übrigen, gehaltvolleren Partien des *Organon* im 12. Jahrhundert, eingeleitet durch die frischere Bewegung in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts,[6]) eine grosse intellektuelle

[1]) Namentlich für Abälard, Gilbert und Arnold v. Brescia (Hashagen 6). — [2]) Die Ottonischen Zitate aus Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca (zusammengestellt bei Hashagen 6, Anm. 2) und die biographischen Notizen über Sokrates, Plato, Aristoteles, Epaminondas („summae philosophiae virum"), Seneca, Julian und Boëthius (Anm. 3). Vgl. Huber 133; Wiedemann 117. — [3]) Vgl. meine Arbeit über Ottos Geschichtsphilosophie (in Grauerts Studien). — [4]) Rahew., *Gesta Friderici* IV, 14 (O. 199). — [5]) Vgl. Wiedemann 102. Das übrige findet sich in allen neueren Handbüchern der Geschichte der Philosophie. — [6]) Vgl. Prantl 69 ff.

Umwälzung, eine totale Reform des logischen Wissens erzeugte.[1]) Eines der grössten Verdienste des am Wendepunkt der „alten" zur „neuen Logik" stehenden Otto wird es bleiben, dass er fördernd in dieses neu pulsierende Leben eingegriffen und trotz der feindseligen Haltung hyperkirchlicher Kreise gegen den philosophischen Heiden als einer der Ersten in die Reihe der damaligen „Modernen" getreten ist.[2]) Denn was Huber und Wiedemann zur Entkräftigung des Rahewinschen Berichtes über die Verbreitung des Aristotelismus in Deutschland bereits vor Otto beigebracht haben, geht nur auf den ersten Teil des *Organon*.[3])

α. Der geistige Umschwung war bedingt durch das Erwachen der Griechischen Sprachkenntnis im Abendlande, eine Folge der Kreuzzüge und des gesandtschaftlichen Verkehrs mit dem Orient, vorab mit Byzanz. Denn erst später[4]) drang der zweite Aristoteles auf Arabischem und jüdischem Umwege in den Occident, besonders als um 1200 die Aristotelische Physik und Metaphysik in die scholastische Gedankenwelt einströmte.[5]) Nach der Karolingischen und Ottonischen bildete „die bewegte Zeit Abälards"[6]) die dritte schwache Renaissance, die aber viel nachhaltiger als ihre Vorgängerinnen auf das mittelalterliche Geistesleben einwirken sollte.[7])

β. Doch nur sehr allmählich wurde der verlorene Aristoteles in die abendländischen Studien geleitet. Bloss in den äussersten Umrissen kennen wir den Vorgang, aber genügend, um ihn zeitlich zu fixieren. Vereinzelt soll zwar Adam von Petit-Pont, ein Gegner Gilberts,[8]) schon 1132 mit dem neuen Aristoteles sich beschäftigt und die erste Analytik

---

[1]) Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant (1899), 1. Chap.: „De l'action d'Aristote sur le mouvement intellectuel médiéval." — [2]) So lautet der Ausdruck der Zeit, wie wir besonders aus Joh. v. Salisbury wissen. Vgl. Bach II, 420. — [3]) Nach Huber 136 f. hat Otto nur das durch Augustinus gehemmte Aristotelische Studium neu angeregt, da schon im 10. Jahrh. zu Tegernsee die Kategorien bekannt gewesen seien. Auch die Bayerischen Gelehrten, die Wiedemann 101 anführt, haben Aristoteles nur in der alten Form gekannt. Beide haben den Zusatz Rahewins *in topicis* usw. nicht beachtet. Merkwürdigerweise stellt selbst Hashagen noch die Zugehörigkeit zu den „neu entdeckten Schriften" in Frage (S. 6 Anm. 2). — [4]) Dies bestätigen auch die jüngsten Untersuchungen von Steinschneider und Wüstenfeld. Die lateinische Uebersetzung kann also bei Otto nicht, wie Wilmans Arch. X, 155 vermutet, aus dem Arabischen stammen, was schon wegen ihrer mechanischen Anlehnung ans Griechische ausgeschlossen ist. — [5]) Vgl. Jourdain 125, 130, 237; Prantl 297, 394; Ueberweg-Heinze 163, 213 ff.; Ch. Huit, Les Arabes et l'Aristotélisme (*Ann. de philos. chrétienne* 119, p. 281 sqq.). — [6]) Prantl 98. — [7]) Die vielen teils legendarischen Namen, die Jourdain 97 sqq. und 144 sqq. vor dem 12. Jahrh. unter den Griechischen Uebersetzern aufzählt, haben mit Aristoteles wenigstens nichts zu tun. — [8]) Vgl. Ottos *Gesta* I, 51. —

verarbeitet haben,[1]) und Gilbert de la Porrée († 1154) selbst verweist einmal auf die Aristotelische Analytik.[2]) Aber wenn sogar der hochgebildete Abälard nur durch fremde Vermittlung versprengte Nachrichten aus dem späteren *Organon* erhielt und noch in seiner um 1140 verfassten[3]) Dialektik uns mitteilen muss, man kenne von Aristoteles nur die Kategorien und die Interpretation, so fand sich gewiss damals in Frankreich oder doch in Paris kein Exemplar der zweiten Logik, da sonst der dialektische Eifer des unstet wandernden und suchenden Abälard es zweifelsohne aufgetrieben hätte.[4]) Mit der Urquelle war auch die Uebersetzung der Topik, der beiden Analytiken und der Sophistik, die dem Boëthius zugeschrieben wird, vollständig verschüttet, wenn er überhaupt, was mehr als zweifelhaft ist,[5]) je eine solche abgefasst hat.

Zum ersten Mal im Norden tauchte die neue Logik in dem 1141 vollendeten *Heptateuchon* jenes Theodorich von Chartres auf, welchen Otto unter den zeitgenössischen Philosophen nennt;[6]) aber auch der Heptateuch besitzt von der 1. Analytik nur das erste Buch, von der 2. gar nichts, wohl wegen ihrer Unverständlichkeit.[7]) Erst Johann von Salisbury war um 1160, als der spätere Aristoteles auch schon bei Alanus ab Insulis auftrat,[8]) im Besitz des vollständigen *Organons*: besonders die Topik sei vom Todesschlaf erweckt, erzählt er, aber die 2. Analytik, die *„demonstrativa disciplina"*, sei immer noch selten im Gebrauch und mache den *Magistri* viel zu schaffen, teils wegen ihrer inhaltlichen Schwierigkeiten, teils durch die Schuld ihrer schlechten Uebersetzung.[9]) Dabei klagt der geistvolle Schriftsteller über die Intoleranz vieler, die den Boëthius dem besseren Aristoteles vorzögen.[10])

γ. In diese Gährung hinein fällt die Wirksamkeit unseres Aristotelikers Otto, der zuerst von den ausseritalienischen Gelehrten des Occidents eine „integra interpretatio organi" versucht oder doch uns überliefert

[1]) Joh. Saresberiensis, *Metalogicus* II, 10 und IV, 3. — [2]) Vgl. Prantl 105; Ueberweg-Heinze 189. — [3]) Nach de Wulf 157 um 1136, nach dem Herausgeber Cousin erst zwischen 1140 und 1142 (Ueberweg-Heinze 189). — [4]) Vgl. Prantl 100 f. Berthaud 47 scheint vom Unterschied innerhalb des Organon nichts zu ahnen. — [5]) Cassiodor rühmt Boëthius, dass er u. a. den „Aristoteles logicus" ins Lateinische übersetzt habe (*Var. Epist.* I, 45). Dass dies sich wohl nur auf die Kategorien und die Interpretation bezieht, und dass die späteren unter des Boëthius Namen gehenden Teile ihm nicht angehören, darüber unten. Vgl. de Wulf 158. — [6]) Vgl. Clerval 244; Ders., *Eptateuchon* de Thierry. 1889. Als *„Bibliotheca septem artium"* in der Bibl. publ. de Chartres, n. 498 sq. (Clerval, Les éc. 172). — [7]) Nach Clerval, de Wulf und Ueberweg-Heinze. — [8]) Vgl. Ueberweg-Heinze 208. Ausser der „Interpretation" und den „Kategorien" erwähnte Alanus, der Aristoteles dem hochverehrten Plato gegenüber noch sehr gering einschätzte, nur die *„Analytica posteriora"* (Baumgartner 10). — [9]) *Metalog.* III, 5 und IV, 6. Vgl. Val. Rose, Hermes I (1866) 381; Clerval 245; Ueberweg-Heinze 189. — [10]) *Metalog.* IV, 17.

hat.[1]) Aristoteles preist er begeistert als „Fürst und Erfinder" der logischen Kunst, durch welche er die Philosophie zur Vollendung geführt habe.[2]) In ihrem tiefsten Wesen erfasste Otto, während ihm in der Ontologie der Aristotelismus noch verschlossen bleibt, des Stagiriten Bedeutung als Logiker, wenn er, seinen Scharfsinn und seine Darstellungsgabe bewundernd, seine Verdienste um den Aufbau des Syllogismus heraushebt: Aristoteles, berichtet er, habe als erster die innere Notwendigkeit zwischen Allgemeinem und Besonderem zum Ausgangspunkt des „logischen Geschäfts" gemacht;[3]) wohl habe man schon vor ihm Schlüsse gezogen, aber nur unwissenschaftlich und unsystematisch bald so bald anders; er habe erst eine strikte Methode, ein stringendes Beweisverfahren aufgebracht.[4]) Selbst Plato wird von dieser Dilettantenhaftigkeit im Schliessen nicht ausgenommen: an seinem von Boëthius überlieferten Syllogismus, der die Täuschung der Sinne aus der Verschiedenartigkeit der sensiblen und intelligibeln Welt beweisen will, illustriert Otto den Fortschritt durch die Analytik des Stagiriten, auch gegenüber dem bisherigen Boëthianischen Aristotelismus.[5])

b. Schon dies verrät ein tiefes Eindringen in die neu ausgegrabenen Schriften des Koryphäen der antiken Philosophie. Noch glänzender offenbart sich dasselbe in der prägnanten und doch so minutiösen Zergliederung des ganzen *Organon* und in der Charakterisierung seiner einzelnen Teile. Diese feine Inhaltsangabe der in bestimmter Reihenfolge mit dem

---

[1]) Der Herausgeber der *Gesta* erklärt sich davon für vollkommen „überzeugt" (Waitz, Vorrede XII). Wilmans, der Herausgeber der Chronik, sagt zu deren Aristoteleszitaten: „Beide Stellen, so viel ich weiss, sind *inedita* und die frühesten Spuren von der Verbreitung der Aristotelischen Bücher (überhaupt?) in Deutschland" (Archiv X, 155 Anm. 2). — [2]) *Chron.* II, 8: „perfectum philosophum ... se artis seu facultatis huius principem ac inventorem dici debere, ipsemet in fine gloriatur" (*Gesta* 68 sq. kl.). — [3]) *Ibid.*: „Item quod syllogismorum necessariam complexionem ... primus tradiderit" (kl. 69). — [4]) *Ibid.*: „Inde est quod, quamvis ante ipsum fuerit sillogizatum, non tamen ex necessitate, sed quasi casualiter, id est, ut non semper sic, sed ut quandoque sic, quandoque non sic." Auffallend ist, mit welcher Gedankenschärfe hier ein Mann des 12. Jahrhunderts die Signatur des Wissenschaftlichen präzisiert. Ob sich Otto im Ausdruck nicht bewusst an Abälards *Sic et non* anlehnt? — [5]) *Ibid.*: „Quem sic stare non posse, necessariis rationibus in prioribus analeticis probatur." Den Platonischen Schluss, den er aus „Boëthius, *In commento super peri ermenias*" entnommen haben will, gibt er folgendermassen: „Sensus contingunt substantiae notionem. Quod non contingit, nec ipsius veritatis contingit notionem. Sensus igitur veritatis notionem non contingit" (*ibid.*). Ueber den Text bei Boëthius vgl. Bernheim 3. Inhaltlich berührt sich *De interpretat.* bei Migne 64, 405 sq. u. 420 sq. Aristoteles widerlegt in der 1. Anal. den Schluss nicht direkt, sondern nur indirekt durch Mitteilung der syllogistischen Regeln; erst im letzten Kapitel der 2. Anal. (II, 18) geht er inhaltlich auf den Gedanken ein.

richtigen Titel aufgezählten sechs Bücher [1]) lässt mehr als alles andere die Selbständigkeit und Gründlichkeit von Ottos Aristotelesstudium erkennen. Dass in dem Buch über die Kategorien von den einfachen Aussagen über die Auslegung von den Sätzen die Rede sei, hatte allerdings Boëthius schon festgelegt. [2]) Dass aber die erste Analytik die Gruppierung der Sätze beim Schlussverfahren in den sog. Figuren, die Topik die Schlussmethode im dialektischen Verfahren, die zweite Analytik die logische Notwendigkeit, welche die Beweise zur Wissenschaft erhebt, die Sophistik die zu vermeidenden Trugschlüsse lehrt, [3]) stand weder bei Boëthius noch in der Urquelle selbst, die unverzüglich in *medias res* eingeht. Nicht minder steht Otto in der abschliessenden Zusammenfassung der positiven und negativen Leistung des Aristotelischen „Werkzeuges" [4]) auf eigenen Füssen. Um mit solchem Weitblick urteilen zu können, musste der Bischof von Freising oft mit den neuen Schriften sich beschäftigt und darüber nachgedacht, wohl auch gelehrt haben. Ja, man möchte fast an eine Interpolation vom 13. Jahrhundert glauben, wenn die Stelle über Aristoteles textkritisch nicht so verbürgt wäre. [5])

[1]) *Chron.* II, 8: „Alter logicam in sex libros, id est praedicamenta, peri ermenias, priora analetica, topica, posteriora analetica, elencos distinxit" (O. 68). — [2]) *Ibid.*: „Quorum primus de simplicibus terminis, secundus de propositionibus". *De categoriis* bezeichnet er merkwürdiger Weise mit dem Lateinischen Namen *praedicamenta*, *De interpretatione* mit dem Griechischen *Peri ermenias*, war also auch hierin nichts weniger als ein Nachbeter seiner Vorgänger. Vgl. die Stellen bei Boëthius zu den Kateg.: „necesse fuit decem quoque esse simplices voces" (M. 64, 162), zu den Interpr.: „Hic namque Aristoteles simplicium propositionum naturam diligenter examinat" (*ibid.* 293); somit folgt O. selbst da nicht mechanisch. — [3]) *Ibid.*: „tertius de complexione propositionum utili ad syllogizandum, iudicium purgans et instruens, quartus de methodis id est via syllogizandi, quintus de demonstrationis necessitate, sextus de cautela sophisticarum fallaciarum docet." Es ist also nicht etwa eine blosse Umschreibung des Titels der Bücher. — [4]) *Ibid.*: „Ut ita perfectum philosophum non solum ad cognoscendae veritatis, sed ad vitandae fa'sitatis scientiam perfecte informet." Das erste geschieht in den 5 ersten Schriften, das zweite in den letzten. Organon, d. h. Rüstzeug zur wissenschaftlichen Arbeit, nannte schon Aristoteles die sechs Bücher. — [5]) Zwar haben sämtliche Ausgaben, welche der Kuspinianischen folgten, auch die von Prantl (VI, 227, Anm. 512) benutzte, gerade über Aristoteles nur wenige Worte: „alter vero dialecticae libros artis vel primus edidisse vel in melius correxisse acutissimeque ac dissertissime inde disputasse videtur"; danach wäre es also für Otto nicht einmal ausgemacht, ob Aristoteles die dialektischen Bücher zuerst verfasst oder nur verbessert habe. Ebenso in der Handschrift des Wiener Schottenklosters. Dagegen haben den Zusatz die Codices von St. Ulrich u. Afra in Augsburg (12. Jahrh.), Weihenstephan (12. Jahrh.), Admont (12. Jh.), Runensis (12. Jh.), St. Kreuz (13. Jh.), Zwetl (13. Jh.) etc. Daraus schloss Wilmans, der scharfsinnige Herausgeber in den *Monumenta*

Dies alles ist um so bedeutsamer, als es nicht etwa erst in den *Gesta*, sondern in der zwischen 1143 und 1146 geschriebenen Chronik bei der Besprechung des Altertums auftritt. Alle älteren Handschriften stimmen darin überein. Zwar weist der Herausgeber den Passus über Aristoteles als Ergebnis des Kreuzzuges der Ueberarbeitung, welcher Otto die Chronik vor ihrer Absendung an Friedrich 1156 unterzog, der zweiten Redaktion zu, in der Meinung, vorher sei für den Bischof eine Kenntnis des neuen *Organon* nicht möglich gewesen; auch unter dieser Voraussetzung rechnet er sie dem Geschichtsschreiber zu nicht geringem Ruhme an, da um 1150 noch kein Fränkischer Gelehrter im Besitz dieser Schriften gewesen sei.[1]) Wir werden nachweisen, dass eine solche Einschiebung nicht angenommen zu werden braucht.

c. Auf welchem Wege ist die neue Logik zu Otto gelangt?

α. Die allgemeine Vermutung geht dahin, Otto habe den zweiten Aristoteles nicht etwa aus Italien, oder dem Orient, sondern aus Paris mitgebracht, wo er ihn während seiner Studienzeit kennen gelernt habe.[2]) Das ist leicht zu widerlegen. Otto hat in Paris ungefähr zwischen 1128 und 1133 studiert.[3]) Wie kann er also an der dortigen Universität auch nur das Geringste von dem späteren *Organon* gehört haben, da selbst Abälard 1136 und nachher nichts davon weiss?[4]) Denn dass der Schüler von den literarischen Neuigkeiten hätte erfahren sollen, was dem Lehrer verborgen blieb, ist doch höchst unwahrscheinlich. Selbst nach dem Tode Ottos von Freising arbeitete ja in hermetischer Abgeschlossen-

---

Germaniae, dass die Lesung, welche er ohne Bedenken in seine Edition aufnahm, schon der „editionis prioris Isengrimo dicatae" angehört habe (SS. XX, p. 147 p.), und Rahewins Aussage „nunc fere omnibus Chronici codicibus egregie confirmatur" (p. 96). Vgl. seinen Aufsatz im Arch. X, 153 und Bernheim 34.

[1]) Archiv X, 153. Er glaubt sogar, bis Ende des 12. Jahrhunderts sei der neue Aristoteles im Frankenreich unbekannt geblieben. Dies stimmt nur für die physischen und metaphysischen Werke des Stagiriten. Die Mss. der ersten Redaktion sind bis auf wenige Spuren zu Grunde gegangen (Wilmans, Vorrede 102). Die zweite unterscheidet sich von ihr nach allgemeiner Annahme nur durch Aenderungen rein historischer Natur (Wilmans 92; Nitzsch, Staufische Studien, Hist. Zs. III 340 f.; Bernheim 34 f.; Hashagen 4). — [2]) Prantl II, 105 begründet es damit, dass in der Folgezeit die logischen Kämpfe, die aus der erweiterten Kenntnis des Aristoteles entsprangen, auf Französischem Boden ausgefochten wurden. Ihm sind die Späteren gefolgt. Vgl. Huber 8; Sorgenfrey, O. v. Fr., 1; Hashagen 6. — [3]) Vgl. *Continuatio Claustroneob.* SS. IX, 610. So nach den beiden Herausgebern Wilmans (Vorrede 96) und Waitz (Vorrede VII). Nach Wiedemann 4 wurde O. bereits 1122 nach Paris geschickt. Abt v. Morimond war er nach dem *Catalogus Abbatum* 1131—1137 (Wilmans l. c. 86). — [4]) Seit 1136 lehrte Abälard wieder in Paris (Rémusat, P. Abélard I, 170), nachdem er vorher in Frankreich umhergeirrt (Rémusat I, 120; Hausrath, P. Abälard, 121).

heit gegen die neue Logik die „geschwätzige" Silbenstecherei der Alten noch fröhlich weiter.[1]) Auch das Griechische war damals in der wissenschaftlichen Metropole noch eine *terra incognita*: als im Jahre 1167 ein Arzt Griechische Manuskripte aus Konstantinopel nach Paris brachte, erregte dies grosses Befremden;[2]) Jahrzehnte später erst gründete Philipp August das Collegium Constantinopolitanum.[3])

β. Der erste Strom der Griechischen Renaissance auch des 12. Jahrhunderts flutete vielmehr von Byzanz her zunächst nach dem nahen Italien hinüber, in dessen Süden in jener Zeit noch griechisch gesprochen wurde[4]), und wo um König Wilhelm I. und seinen allmächtigen Minister, den 1160 ermordeten Grossadmiral Maio von Sizilien, sich ein auserlesener Kreis von Vermittlern Griechischer und Lateinischer Bildung scharte.[5]) Die früheste Kunde von Lateinischen Uebersetzungen des neuen Aristoteles erhalten wir aus jenen beiden Endpolen der Apenninischen Halbinsel, welche immer am meisten nach dem Griechischen Kaiserreich hin gravitierten, aus Venedig und Apulien, lange bevor Gerhard von Cremona († 1187)[6]) und die Uebersetzerschule von Toledo[7]) Aristoteles aus dem Arabischen dem Abendlande zuführten.

In dem einen Uebersetzer, dem lehrenden Grammatiker, dessen Schüler Johann von Salisbury war, als er in Apulien weilte,[8]) hat V. Rose den Griechen Aristippos aus S. Severina in Kalabrien, Archidiakon in Catania († 1162), entdeckt,[9]) zugleich den Uebersetzer Platonischer

---

[1]) Vgl. Prantl II, 117. — [2]) Jourdain 49. — [3]) Jourdain 53. — [4]) Vgl. Prantl II, 264, 293 gegen Jourdain. — [5]) Auf das Wirken dieser Männer, deren Mittelpunkt neben Maio sein Freund Eb. Hugo von Palermo bildet, wirft der in bescheidenem Gewande auftretende Aufsatz von Valentin Rose im Hermes I, 367 ff. ein überraschendes Licht (376 f.). — [6]) Vgl. Jourdain 125. Trotzdem setzt J. unbegreiflicherweise das Eindringen der Arabischen Philosophie bei den Lateinern zwischen die Jahre 1130 und 1150. — [7]) Vgl. darüber besonders die Monographien über den Archidiakon Domin. Gundisalinus, eines ihrer Mitglieder, und seine Schriften in den „Beiträgen zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters" (herausg. v. Hertling und Bäumker): Bd. I, H. 1 „*De unitate*" von Correns, und Bd. II, H. 3 „*De unitate animae*" von Bülow. Vgl. auch Bäumker, Dominikus Gundisalinus als philosophischer Schriftsteller (Compte rendu du 4. congrès scientif. internat. des cathol. tenu à Fribourg, 1891, Sciences philosoph. p. 38—58); ferner Dominicus Gundissalinus „*De divisione philosophiae*" (Cod. Vat. lat. 2186) von Dr. Baur in Tübingen. — [8]) „Dum in Apulia morarer" (*Metalog.* I, 5; IV, 2); zweimal „durchwanderte" Joh. dieses Land (III Prol.). — [9]) Ueber ihn bei Moroni, Dizionario, vol. 65, p. 123 n. 140; Muratori, *SS. rer. Italic.* VII, 281 u. 872. Rose beweist die Identität aus dem Phädoprolog Aristipps, wo dieser den Kanzler des Königs Roger darauf aufmerksam macht, dass in seiner Bibliothek die „*apodictice Aristotelis*" (Hermes I, 380), die „*philosophica Aristotelis*" (384) und die „*meteorologica*", d. h. das 4. Buch der *Meteora*, die Gerardus schon übersetzt vorfand (385), zu haben seien.

Schriften.[1]) Aber vor dieser „nova translatio", wie Johann die süditalienische Uebertragung des Aristoteles nennt,[2]) war bereits eine andere verbreitet, welche Aristipp nicht mehr zu verdrängen vermochte, die jenes Jakob von Venetia, der 1135 als berühmter Uebersetzer sich an der Gesandtschaft des Bischofs Anselm von Halberstadt in Konstantinopel beteiligte.[3]) In der Chronik des Robertus de Monte,[4]) allerdings nicht von seiner Hand,[5]) wird uns berichtet, dieser Jakob habe im Jahre 1128 die Topik, die beiden Analytiken und die Sophistik aus dem Urtext ins Lateinische übertragen.[6])

Diese Uebersetzung ist nun die gleiche, welche allen Vorlesungen und Kommentaren der späteren Scholastiker zu Grunde lag,[7]) im 15. Jahrhundert von Argyropulos in eine humanistische Form umgegossen wurde,[8]) schliesslich in verändertem Gewand durch einen sonderbaren

---

[1]) Die alten Uebersetzungen des *Meno* und des *Phaedon*, welche noch in die voraristotelische Periode zurückgehen (Hermes I 373). — [2]) *Metalog.* II, 20: „monstra enim sunt, vel secundum novam translationem cicadationes". Die Wiedergabe des Griechischen τερετίσματα (*Anal. poster.* I, 22), wo sonst im ganzen Mittelalter monstra stand, durch das gelehrte *cicadationes* beweist die grössere Genauigkeit gegenüber der alten translatio des Jac. de Ven. (Hermes I, 381, 383). — [3]) Vgl. Rose im Hermes I, 381. — [4]) Ueber den Abt Robert du Mont-Saint-Michel (1100—1186) vgl. Wattenbach II, 133. — [5]) In einem Zusatz am Schluss d. J. 1128 von späterer Hand, derselben wie für einen andern zum Jahr 1151 (M. G. VI, 489 a), während sonst alles bis 1156, auch die *additiones*, von Robertus stammt (*ibid.* VI, 294). Der Zusatz fehlt in 3 Handschriften. — [6]) M. G. VI, 489. Vgl. Prantl 99 und Jourdain 62, 279. Wie Jourdain hat auch Wilmans, der sich ganz auf ihn stützt, die auffallende Jahrzahl 1228 statt 1128 (Vorrede M. G. XX, 64, 96). Die Bemerkung „quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur" beweist, dass man schon von einer älteren Uebersetzung des neuen Organon wusste; war es dieselbe, welche Theodorich v. Chartres aufnahm, oder dennoch ein Werk des Boëthius? — — [7]) Thomas v. Aquin begnügte sich bei seinen Kommentaren nicht mit der älteren Uebersetzung, sondern liess sich die Aristotelischen Schriften eigens durch seinen Ordensgenossen Wilh. v. Moerbeke aus dem Griechischen übertragen (Belege bei Mandonnet, Siger de Brab., 54 n. 3). Die übrigen Schullogiken weisen alle denselben Text auf (vgl. den Anhang); dass es nicht die *„nova translatio"* des Aristipp, sondern die alte des Jak. v. Ven. ist, beweist die Stelle Anal. II: „Species enim gaudeant, monstra (nicht cicadationes!) tamen sunt, et si sint, nihil ad rationem sunt" (Bibl. Vatic., Cod. lat. 2068, f. 22b; 2115 hat „premonstrationes"). — [8]) Johannes Argyropulos v. Byzanz übersetzte im 15. Jahrh. Aristoteles für Petrus Medici v. Florenz (vgl. seine Vorrede zu *De interpret.*, Bibl. Vatic. clm. 2116 f. 22b), mit Anlehnung an die scholastische Uebersetzung, die darum keineswegs dem Argyrop. zugeschrieben wurde, wie Val. Rose meint (Hermes I, 382). Ein Vergleich des Anfangs beider früheren Werke des *Organon* legt schon den Unterschied klar; Bibl. Vatic., clm. 2114, f. 42: „Primum oportet constituere, quid sit verbum, postea quid negatio et

Irrtum in der Basler Ausgabe der Werke des Boëthius und so auch in Migne Aufnahme fanden, wie ein Vergleich mit den früheren Editionen und dem Handschriftenmaterial ergibt.[1])

1⁰. Damit wäre die Frage, ob Otto die Boëthianische Uebersetzung des Aristoteles benützt hat,[2]) endgültig gelöst: von Boëthius ist uns überhaupt keine Uebertragung der Topik, Sophistik und beider Analytiken überliefert,[3]) und auch die Zitate Gilberts und Johannes' von Salisbury sind nicht Boëthius entnommen,[4]) sondern was ihnen vorlag, war jene alte Version des Venetianers. Den Boëthius kannte Otto von Freising allerdings sehr wohl und zitiert ihn oft; aber es sind nur die im früheren Mittelalter bekannten Partien,[5]) während für die letzten Bücher des *Organon* Aristoteles direkt angeführt wird. Auch die *utiles* und *inutiles propositionum conjugationes*, welche im Begleitschreiben an Rainald „*iuxta Aristotilem*" aufgezählt sind, können aus Boëthius stammen.[6]) Der Chronist würdigt alle wissenschaftlichen Verdienste dieses nachklassischen Philosophen, wo die Erzählung bei ihm angelangt ist; er weiss recht gut, dass derselbe eine Schrift *De contemptu mundi*

enuntiatio et affirmatio et oratio", während bei Argyrop. clm. 2116, f. 23b: „Primo definire oportet, quidnam sit nomen: et quid verbum: deinde quid negatio: quid affirmatio: quid enuntiatio: quid denique oratio;" in den Praedicam. fügt Argyrop., *Ibid.* f. 9 gleich dem ersten Satze hinzu: „Ratio vero substantiae nomini accomodate diversa."

[1]) Schon C. Schaarschmidt hat den Irrtum erkannt (Joh. Saresberiensis, [1862] 120), dann V. Rose, a. a. O. 382. Trotzdem blieben die Philosophiehistoriker in der Vorstellung einer Boëthian. Uebersetzung befangen; auch Prantl II, 98 ff. teilt sie. Die Basler Ausgabe schliesst sich viel enger als Argyrop. an die scholastische Uebersetzung an; dass sie sich aber auch abgesehen von dieser gegenseitig benützt haben, beweist z. B. das „*intellectiva*" zu Beginn der *Anal. post.* bei beiden, wo in den mittelalterlichen Hss. stets „*ratiocinativa*" steht. Auch Physik und Metaphysik des Aristoteles kursierten 1503 einfach als textus Boëthii. Die Patrologie v. Migne 64 (Pr. anal. 639 sqq., Post. anal. 712 sqq., topic. 909 sqq., elench. 1007 sqq.) bietet einen unveränderten Abdruck der Basler Edition. — [2]) Ueberweg-Heinze 190. — [3]) Dies hätte man schon daraus entnehmen können, dass der pseudoboëthianische Text, trotz des Titels „*Interpretatio*" bei Migne von keinem Kommentar begleitet ist, im Gegensatz zu *De categoriis* und *De interpretatione*, die gerade dank der Boëthianischen Auslegung auf das Frühmittelalter gekommen sind. Das plötzliche nachträgliche Auftauchen des Boëthius gleichzeitig mit den anderen Uebersetzungen des späteren *Organon* wäre unerklärlich. Uebrigens trägt keine Hs. den Namen des Boëthius. — [4]) Wie Jourdain 279 sqq. u. 315 behauptet, der durch Vergleich fast wörtliche Uebereinstimmung feststellt. Das Verglichene ist aber die Uebersetzung des Jacobus. — [5]) *Chron.* II, 8 (147 kl. 69), *Gesta* I, 5 dreimal u. I, 60. Vgl. Bernheim 2 f. — [6]) *Epist.* ad Rain. (O. 4): 1. Figur 4 utiles, 12 inutiles usw. Vgl. Boëthius, *De syllogismo categorico* l. II (M. 64, 813). Boëthius braucht allerdings nicht den Ausdruck *utiles*, sondern einfach *modi*.

und theologische Werke geschrieben,[1]) zur Einleitung in die Aristotelische Topik ein Buch *De topicis differentiis* verfasst,[2]) die Bücher des Aristoteles übersetzt und kommentiert hat.[3])

Aus diesem Schweigen lässt sich indes für unsere Frage kein so sicherer Schluss ziehen, als aus der Tatsache jener Unterschiebung des Namens durch die Editoren des Boëthius und der Verfasserschaft des Venetianers bei der mittelalterlichen Version. Damit haben wir nämlich ein vorzügliches Vergleichsmaterial an der Hand für die beiden Aristotelesstellen, welche die Chronik dem Anfang und dem Ende des letzten Kapitels der Sophistik entlehnt hat.[4]) Die Auswahl dieser Zitate ist eine ganz eigentümliche und befremdende. Durch den ersten will Otto beweisen, dass Aristoteles sich für den Begründer der Logik ausgibt, und bringt dazu jene Aeusserung über die Schwierigkeit des Anfangs und das allmähliche Wachstum jeder Wissenschaft und Kunst vor, mit welcher der Stagirite seine Abhandlung schliesst; beim zweiten vollends will der Chronist dem Philosophen seine Verdienste für den Aufweis der logischen Notwendigkeit im Syllogismus in den Mund legen und lässt ihn eine fast banale Schlussformel hersagen, worin zum Weiterstudieren des Themas aufgefordert wird. Während im ersten Fall noch ein gewisser gedanklicher Zusammenhang hergestellt werden kann, ist das Missverhältnis im zweiten so handgreiflich, dass wir den aus dem Zusammenhang herausgerissenen Text nur durch ein Versehen des Schreibers erklären können, der anstatt des von Otto beabsichtigten Passus ohne weiteres den Anfang jenes gleichen Kapitels kopierte, aus dem das vorhergehende Zitat gezogen war.[5]) Von dieser Verwirrung bleibt indes der Wert beider Stellen für die Erschliessung des vorgelegenen Textes unberührt.

---

[1]) *Chron.* V, 1: „De contemptu mundi philosophicum utile valde scripsit opus", daneben gegen Sabellius usw. (O. 220). Vgl. die Werke bei M. 63 u. 64. — [2]) *Ibid.*: „Ad introductionem quoque Topicorum Aristotilis librum de topicis differentiis composuit." Vgl. die 4 Bücher bei M. 64, 1173 ff. Daraus ergibt sich wohl, dass O. zur Topik aus des Boëthius Feder nichts anderes kannte. — [3]) *Ibid.*: „Libros etiam Aristotilis de Graeco in Latinum vertit eloquium, et ad eorum lucubrationem plurima commenta vel transtulit vel edidit." — [4]) Vgl. Pseudoboëthius, *Interpret. elenchorum sophisticorum* l. II c. 9 (Peroratio) bei M. 64, 1040. — [5]) Dies ist um so glaubhafter, als der falsch ausgezogene Text mit *„De syllogismis"* beginnt. Es steht ja fest, dass der Bischof die Chronik seinem Kaplan Rahewin diktierte (*Epist.* ad Frider.: „qui hanc historiam ex ore nostro subnotavit"). Es ist dann aber sehr wahrscheinlich, dass er das Citat, das er im Auge hatte, nicht selbst dem Kanzler vorlas, sondern ihn beauftragte, es dem Texte einzufügen; für das Versehen ist in diesem Falle der Schreiber verantwortlich. Rein „zufällige Lesefrüchte", die Otto selbst „willkürlich ausgewählt" (Hashagen 7), sind es wohl nicht.

2°. Es blieb zunächst die Möglichkeit, dass Otto von Freising im Besitz des Griechischen Originals war und es lesen konnte, dass er mit anderen Worten den Aristoteles selbst aus dem Orient bezw. aus Byzanz mitgebracht hätte. Durch Michael Psellos und Johannes Italos war ja bereits im 11. Jahrhundert zu Konstantinopel das Aristotelische Studium in neuen Fluss geraten,[1]) und im Anfang des 12. Jahrh. kommentierten Michael von Ephesos und Eustratios von Nicäa Teile des späteren *Organon.*[2]) Dass der Bischof von Freising mehr als einmal mit dem byzantinischem Reich in Berührung gekommen ist, wissen wir aus der politischen Geschichte; auf dem zweiten Kreuzzug begleitete er durch Syrien und Kleinasien in sehr massgebender Stellung das Heer seines Halbbruders Konrad III., mit dem er wahrscheinlich auf der Rückreise den Winter von 1148 auf 1149 in Byzanz zubrachte.[3])

So ist es leicht denkbar, dass Otto die Griechische Sprache hinlänglich beherrschte, um Aristoteles im Urtext verstehen und erklären zu können. Aus seinen Werken lässt sich diese Kenntnis nicht mit Sicherheit feststellen.[4]) Gewiss bringt er darin viele, teils übersetzte Griechische Worte,[5]) die in fast gleichzeitigen Handschriften in Griechischer Schrift stehen;[6]) ferner stellt er feine linguistische Erörterungen über einzelne Ausdrücke wie über die Sprache selbst[7]) an: aber all dies könnte schliesslich aus Gilbert, Boëthius oder anderen Abendländern entnommen sein.[8])

[1]) Vgl. K. Krumbacher, Geschichte der Byzantin. Literatur. 1897: über Psellos § 184, S. 433 f., über Italos (beachte den Namen!) § 185, S. 444 f.; Prantl II 264 ff., 293 ff; Ueberweg-Heinze II, 186 f. — [2]) Vgl. Krumbacher 430 und die angegebene Literatur, besonders Wallies, Die Griech. Ausleger der Aristotelischen Topik, 1891. — [3]) Vgl. Wilmans, Vorrede 89 f. und Archiv X, 153. Die Nachrichten über den zweiten Kreuzzug hat Otto erst in zweiter Redaktion hinzugefügt (Wilmans 92; Hashagen 4). — [4]) Gaisser, O. v. Fr., 19 behauptet es. Wilmans hält es nicht für sicher (Vorrede 90), aber für wahrscheinlich (Arch. X, 151). Büdinger, D. letzte Buch d. Chr. O.s v. Fr., 364 entscheidet sich für eine Kenntnis des Kirchengriechischen. Nach Sorgenfrey kannte Otto die Griechischen Schriftsteller nur aus Lateinischen Uebersetzungen und Zitaten. Rahewin rühmt seinem Helden grosse Vorliebe zur Philologie nach. — [5]) Vgl. *Chron.* II, 4 *Theos Sother*; VIII, 1 *ἀντί* gegen; *Gesta* II, 26 *ἱστορεῖν*; II, 23: „Palologus, quod nos veterem sermonem dicere possumus;" teletarchia ist in der Angelologie ganz richtig mit *„perfectionis principium"* übersetzt (Büdinger 363). Vgl. indes dazu Hashagen 18 Anm. 4. So hat O. aber auch das hebräische Josaphat zu deuten gesucht (Sorgenfrey 12). Dass O. das historisch berühmte *ἐν τούτῳ νικᾶ* (*Chr.* IV, 1) und die auch in der abendländischen Liturgie vertretene Formel *ἅγιος ὁ θεός* etc, (*Chr.* IV, 25) kannte (Wilm., Arch.X, 151), beweist nichts. — [6]) Wilmans, Vorr. 97 n. 63. — [7]) So nennt er *Gesta* I, 53 die Lateinische Sprache in philosophischen Begriffen für arm im Verhältnis zur Griechischen. — [8]) So namentlich über *ypostasian, usian* usw., weniger aus Dion. Areop., wie Huber 135 glaubt.

3⁰. Unzweifelhaft hat wohl Otto die Anregung zu seiner fruchtbaren Betrachtungsweise der neuen Logik auf Griechischem Boden geschöpft. Seine beiden Zitate aber können nicht von ihm direkt aus Aristoteles übertragen worden sein. Denn er selbst besass ein viel besseres Latein als die holprigen Stellen; wir glauben nicht, dass er je „parvissimum" hätte schreiben können. Die sklavische Abhängigkeit des Uebersetzers vom Griechischen Original, die auch vom glatten, fliessenden Latein des halbklassischen Boëthius weit absteht und die schlagend beweist, dass Ottos Vorlage nicht durch die Arabische Mittelstufe hindurchgegangen sein kann, führt uns vielmehr auf einen Uebersetzer, von dem wir aus Johann von Salisbury wissen, dass er den Aristoteles in enger Anschmiegung Schritt für Schritt ins Lateinische übertragen hat.[1]) Es ist Jakob von Venetia, dessen Werke der Deutsche Bischof auf seiner Italienischen Reise[2]) getroffen haben mochte, früher als seine gelehrten Freunde in Frankreich. Unserm Otto hätten auch nach Prantl die Basler die drei Handschriften zu verdanken, welche ihrer Ausgabe zu Grunde lagen, da sie sämtlich aus Oberdeutschland herrührten, während in Italien sich keine einzige Handschrift vorgefunden habe.[3])

Eine einfache Textzusammenstellung ergibt schon, dass tatsächlich die fraglichen Stellen nicht etwa aus der Uebersetzung des Heptateuchs von Chartres, wie Clerval behauptet,[4]) sondern aus jener vielfrüheren des clericus de Venezia gezogen sind, welche dem Boëthius zugeschrieben wurde, nachdem die Editoren den Urtext gefeilt und abgeschliffen hatten.[5]) Andererseits ist das Vorkommen bei Otto von Freising der sicherste Beweis für das hohe Alter der Aristotelesvulgata und ihrer Verbreitung.

Anmerkung: Im Ganzen haben wir 7 Hss. der mittelalterlichen Aristotelesübersetzung in der Vatikanischen Bibliothek verglichen, meist aus dem 14. Jahrhundert; Dr. Pfleger hatte die Freundlichkeit, damit 3 Hss. aus der Münchener Bibliothek zu kollationieren. In der Regel sind

[1]) Falls der Text des Theodorich v. Cartres nicht ebenfalls so mechanisch dem Griechischen gefolgt ist. Vgl. Prantl 106; V. Rose, Hermes I, 383. — [2]) 1145 ging der Bischof zu Papst Eugen III. (*Chron.* VII, 25). Vgl. Wilmans, Vorrede 89. — [3]) Prantl 105 Anm. 22 u. 24. Es sind die Mss. von Amorbach, von St. Georgen und des Glareanus aus der gleichen Gegend. Pr. vergass, dass auch Paris, Baiern und Italien viele Hss., wenigstens vom scholastischen Aristoteles, aufzuweisen hatten. — [4]) Vgl. seine École de Ch. 245: „Ceux qui, les premiers, connurent les derniers traités de l'Organum, durent les recevoir de lui, car ce sont ses disciples (?): Gilbert avant 1154, Richard l'Évêque, Othon de Fries. et Jean de Salisb. (1159)." Er geht eben von der falschen Voraussetzung aus, die Schule von Chartres habe zuerst das ganze *Organon* besessen. — [5]) Vgl. Val. Rose im Hermes I, 382.

es Schullogiken, die von Hand zu Hand wanderten und in stereotyper Reihenfolge die Isagogik des Porphyrius, den *Liber praedicamentorum*, den *Liber peri ermenias*, den *Liber sex principiorum* (von Gilbert), den *Liber topicorum*, den *Liber elenchorum*, den *Liber priorum analyticorum* und den *Liber posteriorum analyticorum*, zuweilen daneben den *L. divisionum Boëthii* und den *L. topicorum Boëthii* enthielten. Zu Grunde legen wir Vatic. clm. 2117 (mit Randscholien) f. 154 und 155, der dem fr. Alb. de Verdun, dem magister Conr. de Singma, dem Nic. Joh. Bancoli u. a. m. gehört hat (= A); Vatic. clm. 2068 (mit Scholien) war die „loyca fratris Thome de Neuburga", später „fratris petri de leibnitz studentis", (= B) f. 59b; Vatic. clm. 2113 (ohne Glossen) f. 70b (= C); Vatic. clm. 2115 (ohne Glossen) stammt aus der Bibliothek von S. Maria de gratiis und war von Roger v. Sizilien für 2 Dukaten gekauft worden, wie die ausradierte Schlussbemerkung meldet („versio congrua"), f. 131b u. 132 (= D); Vatic. clm. (mit Randscholien), war die „*loica*" eines gewissen Derb, f. 81 (= E); Urbin. 1312 (teils mit Scholien, von verschiedener Schrift) diente als „*logica*" dem fr. Johannes, f. 82b (= F); Urbin. 1318 (mit Scholien und den Titeln der Bücher vorn in farbigen Kreisen) kam 1454 als „textus artis nove" in den Besitz des fr. Marianus Angelus de Florentia, der d. Ms. „ab una muliere Parisiis presente d. magistro Enrigo de collegio Navarre" kaufte (der Name des vorherigen Besitzers, eines „Almannus", ist ausgekratzt), f. 80 (= G); Reg. Suec. 2036, aus der Biblioth. S. Silvestri, berücksichtigen wir nicht, weil viel jünger und daher noch mehr abweichend (f. 128 für attritione z. B. actionem, zu sillogismis add. sophisticis); München, clm. 16123, angeblich (nach dem Katalog) bereits aus dem 12. Jahrh., stammt aus der Bibl. der lateranens. Chorherren von St. Nicolaus bei Passau, f. 120b (= H): München, clm. 370 (s. XIV) gehört dem ursprünglichen Bestand an, f. 22 (= J); München, clm. 14598 (c. XIV) der Bibliothek von St. Emmeram (= K); München, clm. 4603, aus Benediktbeuern, ist unvollständig und hat daher den Schluss nicht mehr. Die Varianten der Baierischen Codices fügen wir nur für das zweite Aristoteleszitat Ottos an:

Aristoteles.	Pseudoboëthius.	Otto v. Freising.	Jak. v. Venedig (a).
Δεῖ δὲ ἡμᾶς μὴ λεληθέναι τὸ συμβεβηκὸς περὶ ταύτην τὴν πραγματείαν. Τῶν γὰρ εὑρισκομένων ἁπάντων τὰ μὲν παρ' ἑτέρων ληφθέντα, πρότερον	*Operae pretium* autem est nos non latere *quidnam* accidit circa hoc negotium. Nam eorum quae inveniuntur omnium, quae quidem	*Oportet* autem nos non latere *quod* accidit circa hoc negotium. Nam eorum quae inveniuntur omnium, quae quidem ab aliis sumpta sunt,	Oportet autem nos non latere [1]) quod accidit circa hoc negotium. Nam eorum que inveniuntur omnium, que quidem ab aliis sumpta sunt

[1]) Gilbert Porret. nennt in seinem Kommentar die Wiedergabe von *κατὰ μέρος* mit particularibus, secundum partem eine „translatio verbi ad verbum" (M. 64, 1374).

πεπονημένα κατὰ μέρος ἐπεδέδωκεν ὑπὸ τῶν παραλαβόντων ὕστερον· τὰ δὲ ἐξ ὑπαρχῆς εὑρισκόμενα, μακρὰν τὸ πρῶτον ἐπίδοσιν λαμβάνειν εἴωθε, χρησιμώτερον μέντοι πολλῷ [τῆς] ὕστερον ἐκ τούτων αὐξήσεως. Μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντὸς, ὥσπερ λέγεται· διὸ καὶ χαλεπώτατον. ὅσῳ γὰρ κράτιστον τῇ δυνάμει, τοσούτῳ μικρότατον ὂν τῷ μεγέθει. χαλεπώτατον ἐστιν ὀφθῆναι. Ταύτης δὲ εὑρημένης, ῥᾴον τὸ προσθεῖναι καὶ συναύξειν τὸ λοιπόν ἐστιν.

Περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον λέγειν ἄλλοι· ἀλλὰ τριβὴν ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν. Εἰ δὴ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν, ὡς μὴ ἐκ τοιούτων τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων ἔχει ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ

ab aliis sumpta sunt, prius elaborata *paulatim incrementum sumunt* ab *illis* qui *postmodum* accipiunt; quae autem *ab initio comperiuntur*, parvum in primis sumere solent *incrementum, attamen* utilius *multo eo* (quod postea *ab aliis* fit) *accremento*. Maximum enim fortasse principium omnium, ut dicitur, quare et difficillimum. *Quanto* enim potestate *validissimum*, tanto *mole minimum*, difficillimum est videri. *Eo* autem *comperto*, facile est *adiicere, coaptare* reliquum.

De sillogismis autem omnino nihil habuimus prius aliud *quidquam quod diceremus*, quam *mora perquirentes, multo tempore insudaverimus*. Si autem videtur *ex considerationibus nostris* (*ut* ex his

prius elaborata *particulariter*[1]) *augentur* ab *eis* qui accipiunt *postea*. Quae autem *ex principio inveniuntur*, parvum in primis *augmentum* sumere solent, utilius *autem plurimum illo* quod postea *ex his* fit *augmentum*. Maximum enim fortasse principium omnium, ut dicitur, quare et difficillimum. *Quantum* enim *optimum* potestate, tanto *parvissimum magnitudine*, difficillimum est videri. *Hoc* autem *invento*, facile est *adiicere et augere* reliquum.

De sillogismis autem omnino nichil habuimus prius aliud *dicere*, quam *attritione quaerentes, multum tempus laboramus*. Si autem videtur *considerantibus nobis velut* ex his quae a principio *essent*, habere *ars*

prius elaborata, particulariter augentur ab eis qui accipiunt postea. Que autem ex principio inveniuntur, parvum[2]) in[3]) primis augmentum[4]) sumere solent[5]); utilius autem plurimum insit[6]) quod[7]) postea ex his fit[8]) augmentum. Maximum enim fortasse principium omnium[9]) ut[10]) dicitur, quare[11]) difficillimum.[12]) Quantum[13]) enim optimum potestate,[14]) tanto parvissimum magnitudine, difficillimum[15]) est videre.[16]) Hoc autem invento facile est *addere* et augere reliquum.[17])

De sillogismis autem[18]) omnino[19]) nichil[20])habuimus prius aliud dicere,[21]) quam attritione[22]) querentes[23]) multum tempus[24]) *elaboravimus*.[25]) Si autem considerantibus nobis videtur[26]) velut[27]) ex his[28]) que a[29])

---

[1]) latuisse C. — [2]) parum EF. — [3]) imprimis C. — [4]) crementum C. — [5]) solent sumere C, solent sumere augmentum D. — [6]) Alle übrigen illo, quidem illo D. — [7]) qui BDEG. — [8]) sit BDEG. — [9]) omnium principium EF. — [10]) Fehlt BCG. — [11]) Alle übr. add. et. — [12]) difficillimum E. F. — [13]) Quanto CE. — [14]) potestate optimum BG, maximum potestate C. — [15]) difficilius BG. — [16]) Bei einigen videri. — [17]) in reliquis C. — [18]) Fehlt H. — [19]) Fehlt G. — [20]) nil B, nichil omnino H. — [21]) dicere aliud D. — [22]) Fehlt G, attritionem CE. — [23]) querente H. — [24]) tempore B, temporis CD, tempore multum E. — [25]) Fehlt E, laboravimus K, elaboraremus BH, laboraremus J, elaboremus C, laboremus D. — [26]) Alle übr. videtur considerantibus nobis. — [27]) velut BCDEG. — [28]) his HK. — [29]) ex C.

ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξαμένας· λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν, ἢ τῶν ἀκροωμένων, ἔργον, τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην, τοῖς δ' εὑρημένοις πολλὴν χάριν ἔχειν.

quae *sunt* a principio) *haec* habere *disciplina* sufficienter *super* alia negotia, *quae* ex traditione *inducta* sunt, reliquum erit omnium vestrum, vel eorum qui audierint *hoc* opus, *omissa* quidem artis, *venia dignari*, *inventa* autem, multa *prosequi gratia*.

sufficienter *supra* alia negotia *quam* ex traditione *inducta* sunt, reliquum erit omnium vestrum, vel eorum qui audierint opus, *omissis* quidem artis *indultionem*, *inventis* autem multa *habere grates*.

principio essent, [1]) habere [2]) ars sufficienter [3]) supra [4]) alia negotia quam[5]) ex traditione[6]) *adiuncta*[7]) sunt. Reliquum erit omnium vestrum vel eorum qui[8]) audierint[9]) opus[10]) omissis[11]) quidem artis indultionem,[12]) inventis[13]) autem multas habere grates.[14])

[1]) non essent H. — [2]) hec F. — [3]) sufficientem HJ. — [4]) Fehlt H, super K. — [5]) que DFHJK. — [6]) tradicione HJK, traducione B, extradictionem EF. — [7]) adaucta DFHJK, adducta B. — [8]) que F. — [9]) audierunt HJK. — [10]) hoc opus C. — [11]) omissis CE, add. De D. — [12]) indulsionem BK, indulctionem C, indulcionem E. — [13]) add. de DHK. — [14]) habere grates multas E.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen und Referate.

Einführung in die Psychologie. Von Dr. Alex. Pfänder, Privatdozent an der Universität München. Leipzig, Barth. 1904.

Das Losungswort der modernen Psychologie ist Erfahrung, die Psychologie soll, von aller Metaphysik befreit, selbständige, reine Erfahrungswissenschaft sein. Und doch, kein einziges von den zahlreichen Lehrbüchern der Psychologie, welche in den letzten Jahren erschienen sind, bleibt diesem Programme treu, ein jeder setzt an die Stelle der herkömmlichen Metaphysik seine eigene, bzw. seine neue Erkenntnistheorie.

Die vorliegende Einführung in die Psychologie ist die erste psychologische Schrift, von der ich bekennen muss, dass sie auf die Erfahrung und nur auf die Erfahrung sich stützt, nur durch Klarlegung der Tatsachen der Erfahrung im Seelenleben in die Psychologie einführt.

Es geschieht dies mit einer solchen Anschaulichkeit, ins einzelne gehenden Ausführlichkeit, dass man sich manchmal fragt: Aber warum so selbstverständliche Dinge so weit ausführen? Und der Vf. war sich bewusst, dass dem Leser solche Gedanken kommen würden; darum erklärt er sich darüber selbst durch die Bemerkung, dass auch die einfachsten, klarsten Tatbestände von Psychologen geleugnet, entstellt, verdunkelt werden. Gerade diese reine empirische Darlegung zeigt recht auffallend, wie unsere exakten Psychologen, durch metaphysische, erkenntnistheoretische Vorurteile verleitet, unter dem Einfluss von Werturteilen, die „psychische Wirklichkeit" umdeuten. Der Vf. weist aber auch diese Entstellungen positiv zurück, wie z. B. die Leugnung des Ich, den psychophysischen Parallelismus, die Leugnung des Willens und deren Antipoden, den Voluntarismus usw. Das sind aber dieselben exakten Forscher, welche immer schreien über apologetische Tendenzen, Unfreiheit des Denkens, wenn ein christlicher Philosoph auch nur den Namen Gott oder Seele nennt.

Hören wir, wie er die ganze Nichtigkeit der Dichtung vom psychophysischen Parallelismus dartut:

„Die heutige Theorie des psycho-physischen Parallelismus will, empirisch begründet, ja im Grunde nichts weiter als ‚ein empirischer Ausdruck der vorgefundenen Tatsachen' sein. . . . Wir werden jedoch im folgenden sehen, dass der psycho-physische Parallelismus, wenn er konsequent weitergedacht wird,

notwendig zu dem universellen Parallelismus (von Spinoza) zurückführt, also im Grunde eine unbeweisbare metaphysische Theorie ist."

„Um dies zu erkennen, brauchen wir uns nur den Sinn des psycho-physischen Parallelismus zu verdeutlichen. . . . Die Theorie in ihrer strengsten Fassung behauptet nämlich: eine Einwirkung von leiblichen Vorgängen auf psychische, und die umgekehrte Einwirkung sei unmöglich. Die leiblichen Gehirnvorgänge könnten immer nur wieder leibliche Gehirnvorgänge hervorbringen und zu ihrer Ursache haben; und die psychischen Vorgänge könnten immer nur aus psychischen Vorgängen entstehen und immer nur psychische Wirkungen haben. Die leiblichen und die geistigen Vorgänge seien zwei in sich selbst geschlossene, niemals ineinander übergreifende Kausalzusammenhänge. . . . Verallgemeinernd behauptet der psycho-physiologische Parallelismus weiter, dass jedem psychischen Geschehen ein bestimmter Gehirnvorgang entspreche oder parallel laufe, dass also das ganze psychische Leben eines Individuums derart von einem bestimmten Gehirngeschehen begleitet sei, dass mit der Aenderung des psychischen Geschehens jedesmal eine ganz bestimmte Aenderung in den Gehirnvorgängen, und umgekehrt mit der Aenderung bestimmter Gehirnvorgänge eine ganz bestimmte Aenderung der psychischen Vorgänge notwendig verbunden sei, ohne dass man deshalb von einer Wirkung der einen Reihe auf die andere sprechen dürfe. Das ist der Sinn des psycho-physischen Parallelismus. Soll er nicht ein blosser Machtspruch sein, so muss er Gründe für seine Behauptungen anführen."

Diese sind aber rein negativer Natur und beweisen zudem nichts. Das bedeutendste Argument ist die „Erhaltung der Energie". Aber auch dieses beweist nichts:

„Das Prinzip von der Erhaltung der Energie ist ein Erfahrungssatz, der zwar zunächst nur für beschränkte Gebiete der Welt erwiesen ist, der aber mit Recht auf die ganze Welt ausgedehnt werden darf. Verbietet nun wirklich dieses Prinzip, eine Wechselwirkung zwischen leiblicher und psychischer Wirklichkeit anzunehmen?" Durchaus nicht. „Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Prinzip direkt gar nichts darüber bestimmt, welcher Art die Ursachen und die Wirkungen eines bestimmtes Vorganges sind. Es fordert weder, dass materielle Ursachen immer nur materielle Wirkungen, noch dass materielle Wirkungen immer nur materielle Ursachen haben. Erst recht verlangt es nicht, dass nur Bewegungen materieller Teilchen Ursachen und Wirkungen seien, dass also eine materielle Bewegung nur materielle Bewegungen zur Ursache und zur Wirkung habe. Man mag den Glauben haben, dass alle Energieformen im Grunde mechanische Energie seien; im Sinne des Prinzips von der Erhaltung der Energie liegt aber durchaus nicht die Identität, sondern nur die quantitative Aequivalenz der verschiedenen Energieformen eingeschlossen. Jenes Prinzip lässt die Anzahl der möglichen Energieformen völlig dahingestellt. Es kann daher auch nicht verbieten, ausser jenen, nicht auf Grund der Erfahrung, noch weitere Energieformen anzunehmen. Ohne Verletzung des Energieprinzips kann man daher, wenn man will, eine spezifische psychische Energieform annehmen."

„Aber, indem es die Konstanz der Energie in der materiellen Welt behauptet, schliesst es vielleicht einen Energieaustausch zwischen leiblicher und psychischer Wirklichkeit aus und macht so auch die Annahme einer Wechselwirkung unmöglich, denn eine Wirkung ohne Energieaustausch ist unmöglich?“

„In dieser Behauptung tritt der Hauptirrtum derjenigen zutage, die das Energieprinzip als Einwand gegen die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele benutzen. Dem Energieprinzip wird hier ein völlig unberechtigter Sinn untergelegt, indem die Bedingung seiner Gültigkeit zum Inhalt desselben gemacht wird. Das Prinzip kann gar nicht die Konstanz der Energie in der materiellen Welt behaupten, weil es überhaupt nicht besagt, dass dieses oder jenes materielle System in sich energetisch abgeschlossen ist. Es gilt für ein bestimmtes materielles System, also auch für die ganze materielle Wirklichkeit einzig und allein immer nur unter der Voraussetzung, dass dieses materielle System mit nichts ausser ihm in Arbeitsaustausch steht. Für energetisch nicht geschlossene Systeme verliert es überall seine Gültigkeit, denn in solchen Systemen kann tatsächlich überall die Summe der in ihnen vorhandenen Energie ab- oder zunehmen. Ob aber ein materielles System energetisch in sich abgeschlossen ist oder nicht, darüber kann immer nur die Erfahrung, nicht aber das Energieprinzip selber entscheiden . . . Das Energieprinzip sagt also nicht, dass die materielle Welt mitsamt den menschlichen Leibern und Gehirnen ein in sich energetisch abgeschlossenes System sei; es lässt vielmehr die Möglichkeit offen, dass das materielle System eines Gehirns nicht nur mit der übrigen materiellen Welt in Stoff- und Energieaustausch steht, sondern dass es auch zu einer zugehörigen psychischen Wirklichkeit, wenngleich nicht in Stoffaustausch, so doch in Energieaustausch, trete. Würde die Erfahrung einen solchen Energieaustausch zwischen Gehirn und psychischer Wirklichkeit anzunehmen nötigen, so würde damit also die Gültigkeit des Energieprinzips nicht aufgehoben, sondern man müsste dann nur zu der Gesamtwirklichkeit, in der die Summe der vorhandenen Energie konstant erhalten werden soll, die mit dem materiellen System des Gehirns in Arbeitsaustausch stehende psychische Wirklichkeit mit hinzunehmen oder eine besondere psychische Energieform annehmen, die im Aequivalenzverhältnis zu den andern Energieformen stände. Wenn dann ein Gehirnvorgang ein psychisches Geschehen verursachte, so würde damit freilich aus dem Gehirn Energie verschwinden, aber nicht aus der Welt überhaupt, sondern statt des verschwundenen Quantums physiologischer Gehirnenergie würde ein äquivalentes Quantum psychischer Energie entstanden sein . . . Es würde kein ernstlicher Einwand gegen diese mögliche Annahme sein, wenn man darauf hinweisen wollte, dass wir eine solche psychische Energie bis jetzt in keiner Weise messen können. Denn man weist damit doch nur auf eine Unfähigkeit unserer Erkenntnis hin, die uns auch sonst hinderlich ist, die uns aber niemals das Recht geben kann, die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu leugnen. Tatsächlich hat ja auch niemand Bedenken getragen, z. B. Reibung als Ursache der Entstehung von Wärme zu betrachten, als man die Aequivalentzahl für Wärme noch nicht kannte.“ (S. 94 ff.)

Darum schliesst der Vf., nachdem er noch positiv die Unhaltbarkeit des psycho-physischen Parallelismus handgreiflich nachgewiesen:

„Der psycho-physische Parallelismus ist zwar ein schönes, wissenschaftlich klingendes Wort, aber im übrigen nichts anderes als eine sonderbare, unbeweisbare und haltlose Behauptung." (S. 107 f.)

Nachdem der Vf. gezeigt, dass „die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit" nicht einfach durch das Zusammensein in der Zeit, nicht durch räumliche Nähe, nicht durch gegenseitiges Anziehen und Festhalten, nicht durch Aehnlichkeit der verschiedenen Erlebnisse erklärt werden kann, folgert er:

„So bleibt denn die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit als eine eigenartige, mit keiner andern Einheit vergleichbare Einheit übrig. Die individuelle psychische Wirklichkeit bildet in jedem Moment ein eigenartiges Ganzes."

Er will diese Einheit nicht „Einheit des Bewusstseins" nennen, weil dieser Ausdruck missverständlich ist. Er charakterisiert sie folgendermassen:

„Die einzelnen psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten, etwa ein einzelnes Wahrnehmen oder Vorstellen, ein Fühlen, Streben oder Wollen, enthalten immer ein psychisches Subjekt, das eben diese Erlebnisse hat, in diesen Zuständen sich befindet, oder strebt und tätig ist. Ebensowenig wie es eine Bewegung gibt und geben kann, die nicht die Bewegung eines Etwas wäre, das sich bewegt oder bewegt wird, ebensowenig gibt es etwas Psychisches ohne ein Subjekt. In jedem psychischen Erlebnis steckt ein Subjekt, ein Ich, das erlebt. Subjektloses Erleben ist etwas in sich Widersinniges ... Schalten wir auch die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der psychischen Subjekte völlig aus, dann bleibt zunächst als Tatsache bestehen, dass alles Psychische ein Subjekt enthält. Und nun besteht die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit einfach darin, dass all dies gleichzeitige Psychische ein und dasselbe Subjekt enthält, dass es einen einzigen Zentralpunkt hat, dass ein und derselbe Lebenspunkt in all den gleichzeitigen Erlebnissen, Zuständen und Tätigkeiten sitzt." ... „Die Einheit der individuellen psychischen Wirklichkeit in einem Moment besteht also in der numerischen Identität des darin enthaltenen Subjektes."

Aber, sagt man, die Gesamtheit der psychischen Erlebnisse ist das Subjekt, ihr Zusammenhang das Ich. Darauf erwidert der Vf.:

„Ohne psychisches Subjekt gibt es diesen Zusammenhang nicht, also kann nicht umgekehrt dieser Zusammenhang das Subjekt sein. Man weise die Natur dieses Zusammenhanges auf, dann wird deutlich werden, dass er schon das Ich und die Identität des Ich voraussetzt. ... Ein subjektloses Erlebnis wird auch nicht dadurch möglich und denkbar, dass man ihm weitere subjektlose Erlebnisse zugesellt; ebensowenig wie ein Blinder dadurch sehend wird, dass man ihn mit anderen Blinden in Zusammenhang bringt, oder ein Toter dadurch lebendig wird, dass man andere Tote zu ihm hinzufügt. Durch Addition von Nullen gewinnt man keine Grösse. Psychisches ohne ein Ich — darin ist eine Totgeburt einiger Psychologen, ein Nichts, das nicht dadurch etwas wird, dass man es durch andere Nichtse zu stützen sucht. An diesem Punkte zeigt sich die ganze Verirrung derjenigen Psychologen, die das Psychische soweit aus den

Augen verloren haben, dass sie in den Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken usw. das eigentlich Psychische zu haben glauben. Denn nun müssen sie notwendig ein diese Farben, Töne usw. empfindendes Subjekt konstruieren, und da es nicht in den Farben, Tönen usw. selbst liegt, so muss es ausserhalb liegen in der Gesamtheit der Farben, Töne usw. — Doch lassen wir hier solche monströsen Schulverirrungen auf sich beruhen." (S. 200 ff.)

Dieses Urteil über die ichlosen Psychologen ist hart; aber im Grunde viel zu milde. Es handelt sich nicht um unschuldige Schulmeinungen, sondern die klarsten Tatsachen des Bewusstseins werden vergewaltigt, um sich die „Seele" vom Halse zu schaffen; anders ist eine solche Ungeheuerlichkeit schlechthin unbegreiflich.

Aber auch der sukzessive Verlauf des psychischen Lebens ist an ein einheitliches dauerndes Ich gebunden, und ohne dieses unverständlich:

„Nur weil ein und dasselbe Subjekt dieses psychische Geschehen durchzieht, sind wir berechtigt, dieses Geschehen zur Einheit einer und derselben psychischen Lebensgeschichte zusammenzufassen . . . Es zieht sich nun nicht nur tatsächlich durch das individuelle psychische Leben ein und dasselbe Ich hindurch; es besteht nicht nur tatsächlich die numerische Identität des psychischen Subjektes in dem individuellen Lebenslauf, sondern auch die Erkenntnis dieser Tatsache findet sich allgemein verbreitet. Jeder normale erwachsene Mensch ist sich zuweilen bewusst, dass er als das psychische Subjekt der gegenwärtigen psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten schon früher existiert hat, und dass dies selbe psychische Subjekt es war, das bestimmte vergangene Erlebnisse hatte, damals in bestimmten Zuständen sich befand und damals Bestimmtes erstrebte und erlebte . . . Es gilt als ein Zeichen psychischer Störung und Erkrankung, wenn jemand seine eigene psychische Lebensgeschichte wirklich im Ernste an eine Mehrheit von psychischen Subjekten verteilt glaubt."

„Es ist aber selbstverständlich, dass das psychische Subjekt nicht erst dann entsteht, wenn es erkannt oder Gegenstand eines Wissens wird. Das psychische Subjekt oder Ich besteht, ebenso wie seine numerische Identität, in der Zeit gänzlich unabhängig davon, ob irgend jemand davon weiss oder nicht. Wir müssen hier wieder hervorheben, dass ein psychischer Tatbestand an sich noch kein Wissen um diesen Tatbestand ist. Es sollte eigentlich einem Psychologen nicht mehr passieren, dass er die Behauptung, es stecke in jedem psychischen Tatbestand ein Ich, verwechselt mit der ganz andern falschen Behauptung, mit jedem psychischen Tatbestand sei zugleich ein Wissen um das darin enthaltene Ich gegeben. Wer nachweist, dass Kinder oder Wilde kein Wissen um ein psychisches Subjekt oder ein Ich haben, hat damit offenbar nicht das Geringste gegen die wirkliche Existenz und die numerische Identität psychischer Subjekte vorgebracht. Trotzdem begegnen wir derartigen Fehlschlüssen in der Psychologie häufig genug."

„Ja, die Psychologie muss auf Schritt und Tritt auch die numerische Identität des Ich in all den psychischen Tatbeständen, die sie betrachtet und in Beziehung zu einander setzt, wenigstens stillschweigend voraussetzen . . . Man setzt als selbstverständlich voraus, dass man in derselben individuellen

psychischen Wirklichkeit bleibt, so lange nicht ausdrücklich zu anderen Individuen übergegangen wird. Die Assoziationsgesetze z. B. hätten gar keinen Sinn und keine Gültigkeit, wenn man dabei nicht an Erlebnisse eines und desselben Subjektes dächte; sie gelten nur für individuelle psychische Wirklichkeiten, also für die Umkreise psychischen Seins und Geschehens, die durch die Gemeinsamkeit eines und desselben psychischen Subjekts ausgezeichnet sind." (S. 203 ff.)

Die exakten Psychologen bieten alles auf, ergreifen alle nur denkbaren Ausflüchte, um das Ich, das sich doch mit elementarer Gewalt jedem Bewusstsein aufdrängt, zu beseitigen. Es sind hauptsächlich vier Wege, die man zu diesem Zwecke eingeschlagen hat:

1°. Das Ich ist nur die Summe aller Inhalte des Gegenstandsbewusstseins. 2°. Es ist die Summe aller Empfindungen und Vorstellungen. 3°. Es ist die Summe der gleichzeitigen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. 4°. Es ist die Summe aller aufeinanderfolgenden Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. Der Vf. zeigt, dass sie alle der klarsten Erfahrung widerstreiten.

Was die erste Meinung anlangt, so bekämpft er sie in der Form, wie sie Ebbinghaus vorgetragen hat, ohne diesen jedoch, wie dies seine Art ist, zu nennen:

„Wir sagen von einem Baum, dass er Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter usw. habe. Nun sei hier offenbar, so fährt man fort, der Baum nichts anderes als die Summe von Wurzeln, Stamm, Zweigen, Blättern usw. Das Subjekt, das die Wurzeln, den Stamm hat, sei das Ganze aus diesen Teilen. Ebenso sei auch das Ich, das die Empfindungen und Vorstellungen habe, nichts anderes als die Summe aller dieser Teile. Empfindungen und Vorstellungen nimmt man dann im Sinne der Gegenstände, also der empfundenen, vorgestellten Farben, Töne usw. Daraus ergibt sich die sonderbare Behauptung, das Ich sei die Summe der Empfindungs- und Vorstellungsinhalte."

„Schon die Behauptung, der Baum sei die Summe nur von Wurzeln, Stamm usw., ist eine haarsträubende Behauptung. Doch lässt der Vf. dieselbe dahingestellt."

„Jedenfalls verhält es sich mit dem Ich und seinen Gegenständen anders: wenn das Ich Empfindungs- und Vorstellungsinhalte hat, so heisst das niemals, das Ich bestehe aus diesen Gegenständen; das Ich ist nicht aus Farben, Tönen zusammengesetzt, wie der Baum aus Wurzeln, Stamm zusammengesetzt ist; es besteht nicht daraus, wie der Baum aus dem besteht, was er hat. Die Empfindungs- und Vorstellungsinhalte, die das Ich hat, sind Gegenstände seines Gegenstandsbewusstseins; dagegen sind die Teile des Baumes nicht Gegenstände eines Gegenstandsbewusstseins für den Baum . . . Nicht die Summe der Farben, Töne, Gerüche ist es, die sieht, hört, riecht, vorstellt, denkt und fühlt, sondern ein von ihr verschiedenes Ich."

Auch die zweite Fassung des Ich als Summe von Empfindungen und Vorstellungen als Tätigkeiten ist unhaltbar. Hume hat allerdings das Ich in

diesem Sinne ein Bündel genannt, derselbe hat aber später eingestanden, dass das Bündel eine geheimnisvolle Einheit bilde, die er nicht zu erklären vermöge. Diese Einheit wird eben durch das Ich hergestellt.

Darnach kann auch die dritte und vierte Meinung, welche das Ich als Summe der gleichzeitigen oder als Reihe der aufeinanderfolgenden Vorstellungen, Gefühle usw. fasst, nicht bestehen. Nicht die Summe oder Reihe, sondern „dasselbe spezifische Ich erlebt alle diese Erlebnisse. Ohne gemeinsames Ich besteht überhaupt kein innerer Zusammenhang zwischen den Erlebnissen".

Das Ich ist auch keine Personifikation, wie man behauptet hat; das Personifizieren heisst etwas als Ich auffassen. Aber man kann nichts als Ich vorstellen, wenn man es nicht in sich findet. Dieses Ich ist etwas Reales, man kann es Seele nennen; es ist unsinnig, es als blosse Erscheinnng gelten lassen zu wollen; denn

„jede Erscheinung setzt ein psychisches Subjekt voraus, dem sie erscheint," und „so erweist es sich als sinnlos, das psychische Subjekt und das psychische Leben und Tun als eine Erscheinung zu bezeichnen."

Wir können die Schrift aufs wärmste empfehlen, nicht bloss den Anfängern, sondern auch den Fachmännern, und zwar gerade den Wortführern der empirischen und experimentellen Psychologie, damit sie sich doch einmal überzeugen, wie sehr ihre Wissenschaft von monistischen, aktualistischen, voluntaristischen usw. Vorurteilen beeinflusst ist.

Für mich ist die Schrift ein wahrer Genuss gewesen: das Meiste war mir wie aus der Seele gesprochen; die ungefälschte Erfahrung spricht immer für die christliche Weltanschauung.

Einen ernsten Widerspruch gegen irgend eine Auffassung könnte ich kaum erheben, selbst da nicht, wo Pf. z. B. gegen die Vermögenstheorie polemisiert. Im Grunde gibt er ja die Vermögen als die konstanten „realen Bedingungen" bestimmter psychischer Tätigkeiten zu, und verwirft eine Einteilung der psychischen Wirklichkeit in Verstand, Gemüt und Wille in diesem Sinne nicht. Setzt man statt Bedingung das Wort „Kraft", und Kraft muss für eine Tätigkeit vorausgesetzt werden, und für verschiedene Tätigkeit eine verschiedene Kraft, so sind wir völlig einig. Auch wir müssten es mit dem Vf. tadeln, wenn die Vermögenstheorie die eigentliche Erforschung des Seelenlebens ersetzen sollte.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Platon gegen Sokrates, Interpretationen. Von Dr. Ernst Horneffer. Leipzig, Teubner. 1904. 8°. 82 S. Geh. ℳ 2,80.

Der Verfasser sucht in dieser Schrift zu beweisen, dass drei Dialoge Platos, der kleine Hippias, Laches und Charmides, gegen den Satz des Sokrates: Tugend ist Wissen, im Ernst polemisieren. Wie

der Vf. am Schluss seiner Arbeit (S. 81 f.) bemerkt, denkt er daran, später über die Frage zu schreiben, in welchem Verhältnisse diese drei Schriften zu den übrigen Platos stehen, und wie die in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Gesichtspunkte zu einer neuen Lösung des Problems von der Entwicklung Platos und der Reihenfolge seiner Schriften verwendet werden können. Er will aber einstweilen das Urteil der Sachverständigen über seine Interpretationen abwarten, um dann auf festerer Grundlage, als ihm, wie er sagt, das eigene Urteil in einer so schwierigen Frage sein könne, weiterzubauen.

Wir wollen ihm nun gerne das Zeugnis ausstellen, dass er eine sorgfältige, saubere Arbeit geliefert hat, die von scharfem und klarem Denken zeugt. Es ist ihm auch gelungen, Irrtümer in den Auslegungen anderer aufzudecken; dagegen ist ihm unseres Erachtens seine eigentliche Absicht fehlgeschlagen: der Beweis, dass Plato wirklich den Sokrates der drei Dialoge gegen den geschichtlichen auftreten lässt. Wir möchten glauben, dass dieser Beweis überhaupt nicht geführt werden kann; jedenfalls müssten stärkere Gründe, als sie dem Verfasser zur Verfügung stehen, beigebracht werden, die alte überlieferte Auffassung zu widerlegen, nach welcher die Polemik gegen die Sokratische Tugendlehre nur dialektisch, nicht ernst gemeint ist.

Vor allem ist es für den Standpunkt des Verfassers misslich, dass Sokrates selbst es übernehmen muss, sich zu widerlegen. Dies um so mehr, als es sich um solche Dinge handelt, die ziemlich übereinstimmend in die erste literarische Periode Platos gesetzt werden. Wie kam Plato dazu, als philosophischer Schriftsteller gleichsam nur durch den Mund des Sokrates sprechen zu wollen, wenn er von Anfang an beabsichtigte, durch ganze Schriften gegen ihn zu polemisieren? Wo Plato vorhat, dem Sokrates Dinge in den Mund zu legen, die über den Sokratischen Ideenkreis hinausliegen, hat er Mittel genug, dies ersichtlich zu machen; Sokrates muss z. B. die vorgetragene Lehre von einer weisen Frau, der Diotima, gehört haben; und derselbe Plato sollte so ungeschickt sein, das, was der Lehre des Sokrates direkt zuwiderläuft, diesen einfach vertreten zu lassen, ohne irgend eine Andeutung, dass es dem Standpunkte des historischen Sokrates widerspricht? Horneffer meint, die Person des Sokrates werde in den einzelnen Dialogen um so ehrerbietiger behandelt, je schärfer gegen seine Lehre Stellung genommen werde, und so trete bei seiner Auffassung eine besondere Feinheit der Platonischen Manier zu tage. Aber uns will bedünken, so lange die Abweichung von der wirklichen Denkweise des Sokrates nicht zu einem klaren und unzweideutigen Ausdruck käme, könne die ihm erwiesene Huldigung nur dazu dienen, uns für seine Meinung einzunehmen; somit würde das Gegenteil von dem erreicht, was beabsichtigt wäre. Horneffer hat übrigens das Gewicht des Einwands, dass Sokrates nicht gut seine eigene Lehre

widerlegen kann, selbst wohl gefühlt. Was er aber (S. 22) dagegen vorbringt, ist nicht überzeugend:

„Wenn man bedenkt," meint er, „mit welcher Freiheit Plato den Sokrates sonst auftreten und Dinge sagen lässt, die er nie gedacht und gesagt haben kann, so scheint es einem schliesslich nicht gar so unmöglich, dass er ihn auch gegen seine eigene Lehre kämpfen lässt."

Aber das letzte ist doch offenbar etwas ganz anderes als das erste, und darum kann von dem einen nicht auf das andere geschlossen werden.

Ferner trifft den Verfasser, wie er selbst weiss, die Schwierigkeit, dass Plato im Laufe der Zeit seine Lehre geändert haben müsste, wenn seine Interpretation stimmen und die Sokratische Tugendlehre wirklich in den drei Dialogen bestritten sein soll. Es ist nämlich sicher und vom Verfasser auch zugestanden, dass Plato später den Sokratischen Standpunkt eingenommen hat! Der Verf. sagt nun zwar, es sei doch möglich, dass ein Philosoph, und gerade ein so entwickelungsfähiger wie Plato, seine Ansichten ändere (S. 28), und ferner bemerkt er (S. 48), nicht ganz mit Unrecht, dass jede Schrift eines Autors zunächst für sich allein zu interpretieren, und dass sie mit anderen Schriften desselben Autors nur dann in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen sei, wenn sich das ungezwungen tun lasse. Aber dem gegenüber muss gelten, erstens, dass nur sichere Gründe dazu berechtigen, einen Autor mit sich selbst in Widerspruch zu setzen; so lange der Sinn der Stellen unentschieden ist, müssen sie übereinstimmend erklärt werden; zweitens, dass Plato doch wohl verpflichtet gewesen wäre, über den Wandel in seiner Auffassung sich zu erklären, da er das sowohl der Sache als dem Ansehen des von ihm angegriffenen Sokrates schuldig war; aber eine solche Erklärung von ihm gibt es nicht.

Es lässt sich aber auch zeigen, dass die drei Dialoge einen guten Sinn haben, wenn sie den Standpunkt der Sokratischen Tugendlehre einnehmen. Man muss den Satz: Tugend ist Wissen oder Erkenntnis, richtig verstehen, dann werden die vorgebrachten Einwände sich in der Hauptsache leicht lösen.

Erstens, welches Wissen ist hier gemeint? Das Wissen um das sittlich Gute und Böse, jenes Wissen, das zwar einerseits Voraussetzung des rechten Handelns ist, andererseits aber selbst aus diesem als Frucht hervorgeht und somit einen sittlichen Charakter hat. Es handelt sich also nicht etwa um eine Einsicht in die Regeln der Technik und die Sätze der theoretischen Wissenschaften, sondern um die Einsicht vom wahren Wert jener Dinge, die sich uns als Ziel des Handelns darstellen, und diese Einsicht ist in der Tat mit der Tugend so eng verbunden, dass sie als eins mit ihr gelten kann und muss. Der Tugendhafte schätzt die Dinge richtig, weil er sich selber mit seinem Wollen und Streben in's rechte Verhältnis gebracht hat, der Lasterhafte urteilt verkehrt,

weil er selbst verkehrt ist, dem zugewandt und für das empfänglich, was nicht gut und edel ist.

Zweitens, in welchem Sinne ist hier die Tugend gemeint? Ist es blosse Neigung und Befähigung zum Guten, die etwa schon als natürliche Anlage einem innewohnt? Nein; denn so sehr eine solche Anlage zur Tugend hilft und sie fördert, so muss sie doch, um Tugend zu sein, aus guter Absicht hervorgehen, und die Absicht erfordert wieder Erkenntnis.

Drittens, in welchem Grade muss das Wissen vorhanden sein, um Tugend zu sein? Muss es eine wissenschaftliche Form haben, muss der Tugendhafte sich in schulgerechter Weise über Tugend und Tugenden aussprechen können? Gewiss nicht. Wie man etwas wissen kann, ohne es gut sagen zu können, so kann man auch eine Tugend besitzen, ohne sie genau in Worten beschreiben zu können. Und doch bleibt bestehen, dass die Tugend Wissenschaft und Weisheit ist. Denn sie ist die Kenntnis von dem wahrhaft Guten, der höchsten Aufgabe, dem letzten Ziele.

Nehmen wir nun an, dass Plato diese drei Gesichtspunkte oder ähnliche hervorheben und, nach seiner Art, dialektisch, durch Einwendungen, auf sie führen wollte, so heben sich einerseits die vorgebrachten Schwierigkeiten, und ergibt sich andererseits ein passender Sinn der in Rede stehenden Dialoge. Wir verstehen dann, warum im kleinen Hippias darüber disputiert wird, dass, je schlauer und verschlagener einer ist, er desto tugendhafter sein müsste, wenn Tugend und Erkenntnis eins sind. Wir verstehen, warum im Laches auf die Konsequenz des Sokratischen Tugendsatzes hingewiesen wird, dass die Tiere keine wirkliche Tapferkeit besitzen, und dass der Löwe und der Stier nicht tapferer sind als Hirsch und Affe; wir verstehen endlich, warum Laches und Charmides, der eine tapfer, der andere, trotz Jugend und Schönheit, besonnen sind, ohne die Tapferkeit und die Besonnenheit schulgerecht definieren zu können.

Es scheint aber auch Plato selbst durch wohlerwogene in den Text eingefügte Wendungen dafür gesorgt zu haben, dass man ihn richtig auffasse und nicht missverstehe. So führt z. B. Sokrates im Charmides (171 D sqq.) bewegliche Klage, dass alle Vorteile, die man sich von der Besonnenheit für ihren Inhaber und andere, für das häusliche und das gemeine Wesen zu versprechen pflege, hinfällig würden, da ja die Besonnenheit, als Erkenntnis seiner selbst und Besinnung auf sich selbst verstanden, auf grund der vorausgegangenen Erörterungen einen Widerspruch in sich bergen und also etwas Unmögliches sein würde. Nun ist es aber klar, dass die Besonnenheit wirklich die bezeichneten guten Wirkungen hervorbringt, und ebenso klar ist es, dass es nach Plato eine Selbsterkenntnis und ein Bewusstsein des eigenen Wissens und Nichtwissens gibt. Also ist hiermit deutlich zu verstehen gegeben, dass

die Gründe für den Widerspruch, welcher im Begriffe der Selbsterkenntnis liegen soll, blosse Scheingründe sind. Ebenso wird im Laches (195 A sqq.) von Nikias ausdrücklich betont, dass die Wissenschaft des zu Fürchtenden und zu Wagenden, in welcher die Tapferkeit bestehen soll, nicht von der nächsten Gefahr und dem nächsten Uebel zu verstehen ist, die Tapferkeit im Kriege z. B. nicht von dem richtigen Urteil über die grössere oder geringere Aussicht auf den Sieg, denn im Gegenteil, bei der Aussicht auf den Sieg sei die Tapferkeit nichts Grosses und Rühmliches, vielmehr handele es sich um das Urteil, ob ein bevorstehendes Uebel nicht etwa aus höheren Gründen eher hinzunehmen als zu fliehen sei, ob z. B. Niederlage und Tod nicht besser sei als der Rückzug, und Sterben an einer Krankheit für manche nicht wünschenswerter als Genesung und längeres Leben. Es wird hier also auf die letzten Ziele und die höchsten Güter des Menschen hingewiesen und durch die Verbindung mit ihnen die Tapferkeit auf die höchste Höhe der Tugendsphäre gerückt: sie ist das erleuchtete und praktisch massgebende Urteil über das, was für den Menschen wahrhaft zu fürchten und nicht zu fürchten ist. Hierdurch wird, wie uns scheint, hinreichend deutlich gemacht, dass alle vorgebrachten Einwendungen die Tapferkeit nicht treffen können, weil dieselben von einer falschen Vorstellung über sie ausgehen. Dasselbe liegt auch im folgenden, wo Laches, der ein braver Haudegen, aber kein Philosoph ist, meint, wenn es der Tapferkeit zukomme zu wissen, ob Leben oder Sterben besser sei, so gehöre sie ins Ressort der Wahrsagekunst, und sein Mitunterredner, der tapfere Feldherr Nikias, müsse dann gestehen, dass er entweder beides sei, nicht nur tapfer, sondern auch ein Wahrsager, oder keines von beiden, kein Wahrsager und auch nicht tapfer. Hier fehlt jede Ahnung vom Wesen der Tapferkeit als einer sittlichen Grundtugend, und so sollen wir nach Platos Absicht überzeugt sein, dass nur solche radikale Missverständnisse die Zweifel an dem rationalen Charakter der Tugend verschulden.

Bonn-Dottendorf. **Dr. E. Rolfes.**

Das Tragische in der Welt und Kunst, und der Pessimismus. Von A. Vögele. Stuttgart, Prechter. 1904.

Diese preisgekrönte und preiswürdige Schrift befasst sich im ersten Teil mit den Pessimisten Schopenhauer, Bahnsen und Ed. v. Hartmann, und untersucht, wie eine Kunst, die gerade die Abgründe menschlichen Leidens blosslegt, von einer Philosophie, die im Leben nichts als Elend sieht, beurteilt wird. Einseitig, wie das philosophische System, muss auch das Kunsturteil sein; aber es hat doch einen besonderen Reiz, die Untersuchung über das Wesen des Tragischen eben hieran an-

zuknüpfen. Was traurig ist am Tragischen, muss ja der Pessimismus am besten zu sagen wissen, und Ed. v. Hartmann ist zudem einer der scharfsinnigsten Aesthetiker. Wie aber der Unglaube auch hier seinen Blick trübt, hat Vögele in dem vortrefflichen zweiten Kapitel ausgeführt, indem er das Richtige und Falsche in seiner Theorie reinlich sondert. Der andere Teil der Schrift bietet die positive Darlegung des Wesens, der Bedingungen und der Wirkungen des Tragischen. Im Anschluss an Köstlin, Lessing, Vischer und andere Aesthetiker, und aus den grössten Werken der tragischen Dichter wird die Theorie eingehend und zutreffend dargelegt. Zu erheblichen Ausstellungen oder längeren Auseinandersetzungen mit dem Verfasser wird kaum ein Anlass geboten. Nur einige Gedanken hätten schärfer gefasst oder weiter ausgeführt werden können. Sehr gut wird betont, dass die Erhabenheit des Gegenstandes die tragische Wirkung wesentlich bedingt, und dass im übrigen Mitleid und Furcht, bzw. Rührung und Erschütterung die herrschenden Affekte der Tragödie sind. Woher gerade diese Stimmungen mit Ausschluss anderer ihre entscheidende Bedeutung gewinnen, und wie sie sich gegenseitig bedingen, wäre besser etwas bestimmter nachgewiesen worden. Die erfreuende und erhebende Wirkung des Tragischen wird mit Recht von einer ästhetisch-ethischen Versöhnung mit dem traurigen Geschick des Helden abhängig gemacht. Da leuchtet es mir nun minder ein, warum wiederholt hervorgehoben wird, die poetische Gerechtigkeit, die ohne Zweifel von der Tragödie nicht ganz auszuschliessen ist, bestehe mehr in der Bestrafung des Bösen, als in der Belohnung des Guten. Abgesehen davon, dass das Prinzip in seiner allgemeinen Fassung missverständlich ist, zielen doch auch viele Tragödien offenbar auf die Verherrlichung des Helden ab, und die volle Befriedigung beruht nie auf einer bloss einseitigen, halben Versöhnung. Dies ist um so mehr zu beachten, als die Wirkung aus einer stillschweigenden Anwendung der Bühnenhandlung auf uns selbst entspringt, ein Punkt, welcher zum Verständnis der Tragik stärker betont zu werden verdient. Mit überzeugender Klarheit wird die Läuterung der tragischen Stimmung aus dem Glauben an eine höhere Vorsehung abgeleitet, die alles Unrecht auf diese oder jene Weise, zu dieser oder jener Zeit wieder gut macht. Aber eine besondere Hervorhebung verdient doch das Geheimnisvolle in dem Walten dieser Vorsehung. Der Genuss, den die Tragik uns gewährt, setzt zwar den dunklen Glauben an die Ausgleichung aller Widersprüche voraus, aber nicht die Evidenz derselben. Es ergibt sich sonst eher die eigenartige Wirkung des Schauspiels. Der Genuss am Tragischen dagegen ist nicht die Freude über das Walten einer höheren Gerechtigkeit, sei es im Diesseits oder im Jenseits, sondern eine erhabene Trauer, die einem schrecklichen Leiden gegenüber sich nur mit neuer Kraft zum Kampfe wappnet, nicht aber sofort in Siegesfreude umschlägt.

Wie es eine Verkennung der Tragik bedeutet, wenn man mit den Pessimisten ihr Ziel in stumpfsinniger Ergebung oder in einer Art von Galgenhumor sucht, so ist es auch minder gut, von einer Erhebung über das Leiden, statt von einer Erhebung in dem Leiden und durch das Leiden zu reden. Der unsterbliche Geist, welcher sich in der rechten Stellung gegenüber den Schicksalsschlägen befestigt hat, erhebt sich um so kühner, je mehr alles Sterbliche um ihn zusammenbricht. Dem Zuschauer der Tragödie wird diese Erhebung dadurch erleichtert, dass er das tragische Leiden nur in der Ferne durch geistiges Mitleben gewahr wird; in dem Helden aber sorgt dafür die von Vögele mit gutem Grund geforderte Idealisierung der Stimmung. Der Held muss mit edlem Stolz oder edler Reue in den Tod gehen, und wenn dies in gewissen Fällen nicht ganz zutrifft, so muss wenigstens der Zuschauer der Tragödie gegen die Schicksalsschläge gewappnet und im innersten Bewusstsein gestärkt und erfreut heimgehen, nicht als wäre er dem Leiden für die Zukunft entronnen, oder als würde der Schmerz in der Hoffnung auf Lohn untergehen, sondern mit dem moralischen Mut, durch Kampf und Tod das Rechte siegreich zu behaupten. Diese wenigen Bemerkungen enthalten nur ergänzende, vom Verfasser selbst gestreifte, aber vielleicht nicht mit dem wünschenswerten Nachdruck geäusserte Gedanken. Seine Schrift gehört ohne Frage zu dem Besten, was man über das Tragische lesen kann.

Exaten (Holland). **G. Gietmann** S. J.

Menschen- und Tierseele. Von E. Wasmann S. J. Köln, Bachem. 1904.

Um ein zutreffendes Urteil über die Tierseele und ihr Verhältnis zur Menschenseele fällen zu können, reicht ein wenn auch noch so emsiges Studium des tierischen Lebens nicht hin, es ist auch und vor allem ein richtiges Verständnis der menschlichen Seele, also eine gute philosophische Schulung erforderlich. Diese letztere fehlt aber unseren meisten Tierpsychologen: sie haben kein richtiges Verständnis von dem geistigen Leben des Menschen. So kennen sie z. B. gar keine allgemeinen, abstrakten Begriffe; meistens huldigen sie einem oberflächlichen Nominalismus und können den mittelalterlichen Streit des Nominalismus und Realismus über die Universalien gar nicht würdigen.

So glaubt O. Külpe, einer der hervorragendsten Vertreter der neueren exakten Psychologie, zur Schlichtung dieses Streites wesentlich durch Experimente beigetragen zu haben, welche dartaten, dass die Farbe von einem momentan gesehenen Gegenstande eher „abstrahiert“

wird als die Gestalt usw. Darwin beweist die Existenz von Allgemeinvorstellungen beim Hunde daraus, dass derselbe aus der Ferne erst erkennt, dass es ein lebendes Wesen, dann dass es ein Hund, zuletzt dass es ein bekannter ist. Ein noch interessanteres Beispiel führt der Vf. vorliegender Schrift aus W. Haacke an:

„Die Makis, Halbaffen, lieben es, wenn man sie mit Tabakrauch anbläst, denn sie fangen an, sich am ganzen Körper zu kratzen, wohl wegen eines angenehmen Juckens. Später braucht man sie bloss anzublasen, und sie zeigen dieselben Erscheinungen des Wohlgefallens wie beim Anrauchen. Sie schliessen (!) also aus dem Früheren auf das Spätere."

Man braucht kein Philosoph und kein Zoologe und kein Tierexperimentator zu sein, um zu wissen, dass zu solchen Kundgebungen kein Verstand, kein Allgemeinbegriff, kein Schluss erforderlich ist. Die gesamte Menschheit hat nach Jahrtausende langer Erfahrung den Tieren Verstand abgesprochen: erst den Philosophen, die ein Interesse an dem Verstand der Tiere haben, nämlich um die Entstehung des Menschen aus dem Affen begreiflich zu machen, war es vorbehalten, die Scheidewand zwischen Mensch und Tier niederzureissen. Das tun sie einmal durch Herabsetzung der menschlichen Verstandeserkenntnis, sodann durch Erhöhung der tierischen Erkenntnis.

Insofern sie sich nun auf fachmännische Schulung berufen, ist es höchst wünschenswert, dass auch vorurteilslose, philosophisch geschulte Fachmänner sich mit der Frage beschäftigen. Einen solchen Fachmann haben wir an dem Vf. vorliegender Schrift, der in derselben kurz zusammenfasst, was er in zahlreichen Schriften und Abhandlungen bereits veröffentlicht hat.

Das Ergebnis seiner Forschungen und Untersuchungen ist: Die Tierseele hat nur sinnliche Fähigkeiten und Tätigkeiten, ist also vergänglich, die Menschenseele ist geistig, also unvergänglich.

Es wäre doch wohl angezeigt, zu bemerken, dass die letztere Schlussfolgerung sicherer ist, als die erste. Denn die Unsterblichkeit folgt mit zwingender Notwendigkeit aus der Geistigkeit, aber nicht alle, auch christliche Philosophen, geben die Vergänglichkeit der Tierseele zu. Denn eine einfache Seele müssen auch die Tiere wegen ihrer Erkenntnis haben: ob aber ein einfaches Wesen anders denn als Substanz gedacht werden könne, ist nicht so leicht zu entscheiden. Die scholastische Philosophie nimmt allerdings unvollendete, vom Stoffe im Sein abhängige Substanzen an; diese Annahme ist aber nur eine Hypothese, die allerdings konsequentes Denken für sich hat.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Aristoteles' Metaphysik. Uebersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eug. Rolfes. Erste Hälfte, Buch I—VII. 216 S. Zweite Hälfte Buch VII bis XIV. 200 S. — 2. und 3. Band der im Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig erscheinenden Philosophischen Bibliothek. 1904. Preis des ganzen Werkes ℳ 5.

In einer Zeit, in welcher die Metaphysik unter dem Einfluss des Traditionalismus, Positivismus und Kantschen Kritizismus von vielen Gebildeten sehr skeptisch beurteilt, ja als unmöglich bezeichnet wird, ist es sehr verdienstlich, die Metaphysik des grossen Griechischen Denkers durch eine Deutsche Uebersetzung und Erklärung weiteren Kreisen in Ländern Deutscher Zunge zugänglich zu machen. Allerdings ist Rolfes nicht der erste, welcher das Werk des Stagiriten ins Deutsche übertragen hat; dieses geschah bekanntlich schon z. B. von A. Schwegler und Bonitz. Die Uebersetzung von Schwegler ist im ganzen zutreffend; falsch aber ist, dass er den Ausdruck *οὐσία* oft mit „Reelles" übersetzt, statt mit „Substanz". Zum richtigen Verständnis des Aristoteles genügt philologische Bildung noch nicht allein: ganz besonders notwendig ist, dass man die einzelnen *Termini* und Sätze aus dem Zusammenhang des ganzen philosophischen Systems des Stagiriten heraus erfasst. So hat der hl. Thomas von Aquin, trotz beschränkter philologischer Hülfsmittel, durch eine gewisse Kongenialität mit dem Philosophen von Stagira nach einer lateinischen Vorlage, die direkt aus dem Griechischen Text übertragen war, einen Kommentar geliefert, von dem R. bemerkt:

„Thomas verdanken wir das Beste, was wir etwa in dieser Arbeit zustande gebracht haben."

R. hat schon durch verschiedene Arbeiten über Aristoteles, namentlich durch die treffliche Uebersetzung und Erklärung der Psychologie desselben, den Beweis erbracht, dass er zur Lösung der schwierigen Aufgabe, die er sich im vorliegenden Werk gesetzt hat, wohl befähigt ist.

Er hat der Uebersetzung den Text der Bekkerschen Ausgabe zu grunde gelegt, an einzelnen angemerkten Stellen aber sich zu Abweichungen veranlasst gesehen. Was die Uebersetzungsmethode betrifft, bei welcher ihm namentlich die von Bonitz als Vorbild vorschwebte, bemerkt er am Schlusse der Einleitung:

„Wir haben uns beflissen, wörtlich zu übertragen; man sollte aus der Uebersetzung das Griechische rekonstruieren können, ein Verfahren, das auch Bonitz beobachtet hat. Hie und da sind, um eine Anmerkung zu sparen, ein oder zwei erklärende Worte in den Text eingeschoben worden, die wir fast immer in Klammern gesetzt haben."

Zur Erklärung wurden die Kommentare von Alexander von Aphrodisias, Thomas von Aquin, Silvester Maurus, Albert Schwegler, H. Bonitz und A. Bullinger benutzt.

Die Erklärung der gewissenhaft und möglichst klar übersetzten Texte in zahlreichen Anmerkungen ist im wohltuenden Gegensatz zu verschiedenen Interpreten, welche den grossen Griechischen Denker in unterschätzender Weise meistern wollen, eine im weitgehendsten Masse für Aristoteles günstige, wohlwollende. Eine Ausnahme macht z. B. die Art und Weise, wie R. die Polemik des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre beurteilt. Nach der Aristotelischen Interpretation bilden die Platonischen Ideen ein besonderes Reich ausser Gott und ausser den Einzeldingen, deren spezifische Wesenheiten sie bilden. R. bemerkt hierüber in der Anmerkung 17 zum ersten Buch:

„Wir halten es für einen geschichtlichen Irrtum, wenn Plato den einzelnen Ideen ein selbständiges Dasein je für sich zugeschrieben haben soll. Seine Schriften zeigen vielmehr, dass er die Ideen in Gott verlegt hat, und geben für die Aristotelische Deutung keinen Anhaltspunkt."

Wir können dieser Auffassung nicht zustimmen; es will uns nicht einleuchten, dass der scharfsinnige Schüler den Lehrer im wichtigsten Punkte seines Systems missverstanden haben solle. Die mit voller Klarheit ausgesprochene Lehre, dass die Ideen prototypische Gedanken Gottes seien, finden wir noch nicht bei Plato, sondern beim hl. Augustinus und im Anschluss an ihn beim hl. Thomas. Die Erklärer müssen sich überhaupt sowohl bei der Lehre Platos als bezüglich derjenigen des Aristoteles davor hüten, theistische Lehren in das System hineinzuinterpretieren, welche erst von den christlicheu Platonikern und Aristotelikern unzweideutig ausgesprochen wurden. Die Tatsache ist sehr bedeutungsvoll, dass der Einfluss des Christentums das philosophische Denken geläutert und bezüglich der Gottesidee von Irrtümern befreit hat, die neben zahlreichem Wahren und Schönen bei den edelsten Weisen des Griechischen Altertums sich noch finden.

Luzern. **Dr. N. Kaufmann.**

Ein Beitrag über die sogenannten Vergleichungen übermerklicher Empfindungsunterschiede. Von J. Fröbes S. J. Sonderabdruck aus „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane". 36. Bd. 1904.

Mit einem geradezu erstaunlichen Eifer wird die experimentelle Psychologie zumal in Deutschland gepflegt. Mag man nun auch über den Wert dieser Bestrebungen urteilen, wie man will, man müsste es immerhin bedauern, wenn nicht auch die Vertreter der christlichen

Philosophie von denselben Notiz nähmen. Es ist äusserst wünschenswert, dass auch sie an den experimentellen Methoden sich beteiligen, schon aus dem einfachen Grunde, um dieses neue Feld nicht ausschliesslich den Gegnern der christlichen Philosophie zu überlassen. Dieselben behaupten zwar, sie stützten sich lediglich auf Erfahrung, Tatsachen, exakte Forschung: aber regelmässig benutzen sie ihre sogenannten Ergebnisse der Forschung zur Begründung ihres Monismus, Aktualismus, Positivismus, Voluntarismus. Nun kann man sie ja freilich schon mit den Waffen der Logik und auf Grund allgemeiner alltäglicher Erfahrung widerlegen; wenn man sie aber mit den Waffen ihrer eigenen Wissenschaft schlagen kann, ist der Erfolg ein viel grösserer. Dazu muss man aber ihre Methoden genau kennen, was man vollkommen nur durch praktische Anwendung derselben, durch selbstangestellte Versuche erreichen kann. Sodann kann man auch nicht leugnen, dass durch die Anwendung der exakten naturwissenschaftlichen Methoden auf das Seelenleben gar manche psychische Phänomene klarer und bestimmter erkannt worden sind, als es durch die blosse Selbstbeobachtung möglich war.

Mit Freuden ist es darum zu begrüssen, wenn jüngere katholische Philosophen unter der Leitung der Koryphäen auf diesem Gebiete sich in ihre Methoden einführen lassen und nun auch experimentelle Psychologie betreiben. Im Auftrage und unter Leitung von G. E. Müller, Professor in Göttingen, hat Fröbes S. J. Experimente im Sinne der obigen Ueberschrift seiner Abhandlung angestellt; andere jüngere Mitglieder der Gesellschaft Jesu liegen diesem neuen Studium auf andern Universitäten ob.

Wir können hier auf den Inhalt der interessanten Untersuchung nicht eingehen, nur den Ausdruck „übermerkliche Unterschiede" müssen wir zum Verständnis des Themas einigermassen erklären.

Uebermerklich steht im Gegensatze zu „ebenmerklich". Die ersten psychophysischen Versuche Fechners, des Begründers der experimentellen Psychologie, suchten zu ermitteln, wie gross das Gewicht sein muss, das, zu einem grösseren hinzugefügt, einen eben merklichen Zuwachs der Gewichtsempfindung bewirkt. Indem er so immer neue Gewichte zulegte, ergab sich ihm, dass dieselben immer mehr wachsen müssen, um einen noch eben merklichen Empfindungsunterschied zu bewirken, und zwar ergab sich das Gesetz: Die Reize müssen eine geometrische Reihe bilden, wenn die Empfindungen eine arithmetische bilden sollen, oder die Empfindungen wachsen mit dem Logarithmus des Reizes.

Spätere Versuche haben diese Gesetzmässigkeit nicht immer bestätigt; im Gegenteil Merkel fand, dass übermerkliche Empfindungen einfach dem Reize proportional gehen. Ament stellte fest, dass auf den höheren Stufen der Reizskala die Unterschiedsempfindlichkeit zunimmt,

dass also dort geringere Reizstärken schon einen Empfindungsunterschied bedingen.

Fröbes hat nun die Versuche von Ament nachgeprüft und vielfach bestätigt gefunden. So wird von einer bestimmten Gruppe von Versuchspersonen eine untere Differenz von 600 gr Gewicht einer oberen von 300 gleichgeschätzt. Allgemeiner fand sich, dass wenn man Papiere in Bezug auf Helligkeit mit abgestuftem Grau mit einander zu vergleichen hat, bei den dunkleren mehrere Stufen nötig sind, um einen Unterschied zu empfinden, während bei den helleren jede neue Graustufe erkannt wird. „Wenn durch fortgesetzte Vergleichungsversuche die mittlere Helligkeit zwischen dem dunkelsten und hellsten Grau nach der Empfindung aufgesucht wird, so liegt dieselbe bei der höchsten Helligkeit der oberen Grenzhelligkeit 2 bis 3 Mal näher als der unteren Grenzhelligkeit."

Die Gründe für dieses Verhalten werden vom Vf. eingehend erörtert, insbesondere die psychologisch wichtige Frage nach den Faktoren der Urteilstäuschung eingehend behandelt. Wir verweisen auf die Abhandlung selbst. Möge der Vf. noch recht viele solcher interessanter Untersuchungen bringen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwickelungsgeschichtlich dargestellt. Von Dr. phil. Hermann Dimmler. Kempten und München, Jos. Kösel. 1904. 103 S. 8°. Broch. *M.* 2,40.

Dem Anscheine nach haben wir hier eine Erstlingsarbeit vor uns. Es soll geschichtlich und pragmatisch gezeigt werden, was Aristoteles sich unter der Substanz gedacht hat, die den eigentlichen Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft bildet, das heisst, es soll untersucht werden, von welchen gegebenen Anfängen, auf grund welcher historischer Anknüpfungspunkte und durch welche fortschreitende Kombination begrifflicher Momente Aristoteles zu seinem Substanzbegriff gelangt ist. Das ist das eigentliche Absehen der Arbeit: die analytische Darstellung der Ousia-Lehre; sie enthält auch eine exegitische (sic!), auf die vorausgehende Analyse gestützte Darstellung derselben Lehre, die wir aber auf sich beruhen lassen wollen. Wie wir von der Exegese der Aristotelischen Schrift über die Metaphysik und von ihrer Zusammensetzung denken, haben wir in unserer Uebersetzung (Leipzig, Dürr. 1904) zur Genüge erklärt.

Der Verfasser glaubt als „Normale" in das Entwickelungsbild der Aristotelischen Substanzlehre den Gedanken der Verursachung eintragen zu sollen, Verursachung in dem strengen Sinne des Wirkens. Aus

diesem Gedanken erklärt er die verschiedenen Bestimmungen über die Substanz; diesen Gedanken wollte Aristoteles ihm zufolge mit der geschichtlich vorgefundenen Konzeption des Werdens durch Zusammensetzung verweben, kam aber damit nicht zu Ende.

Die Darstellung der Aristotelischen Substanzlehre gliedert sich bei dem Verfasser in drei Teile: die hylomorphistische Prinzipienlehre, die Umwertung der Prinzipientheorie in eine Seinslehre, und die Umwertung der ontologischen Prinzipienlehre in die Subjektstheorie.

Was die hylomorphistische Theorie oder die Lehre von Materie und Form betrifft, so wird Aristoteles folgender Vorwurf gemacht:

„Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung) von der analogen, dem Kunstwerden zu grunde liegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen. Die Aristotelische Werdetheorie ist ein Kompromiss beider Auffassungen. Sie ist hylomorphistische Prinzipienlehre . . .; die Tatsache des Kompromisses gibt ohne weiteres Aufschluss, in welchem Sinne die massgebenden Aristotelischen Ausdrücke *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* zu verstehen sind. Sie teilen natürlich die Natur des Kompromisses . . . Als Stoff ist die *ὕλη* lediglich leidend aufnehmende Anlage, als Prinzip ist sie Träger (sic!) der Ursächlichkeit, ihre Anlage also Kraft. Die Form ist in derselben Weise vollendende Bekrönung und Naturwirkung. Die zwischen Kraft- und Denkmöglichkeit oszillierende Bedeutung der *δύναμις* konnte zwischen den eben genannten kombinierten Gedankenreihen vermitteln" (S. 27).

Von fehlender Unterscheidung soll es auch gekommen sein, dass Aristoteles, wie der Vf. behauptet, die substanzielle Form nicht entstehen oder werden, sondern beharren lässt:

„Wenn die Form selbst Ursache war, musste das so sein . . . Der Sinn für das tatsächlich Gegebene war noch nicht scharf genug (!), um eine solche Annahme als Ausgangspunkt der Spekulation auszuschliessen. Natürlich war diese Vorstellung der in sich bei der Verwandlung beharrenden Natur eine unvorstellbare Fiktion. Diese etwas eigentümliche psychologische Tatsache muss man sich in der Darstellung des menschlichen Denkens, wie es tatsächlich war und ist, gefallen lassen" (S. 32).

Es ist aber ein grosses Missverständnis, das Nichtwerden der Wesensform bei Aristoteles für Beharrung zu nehmen. Man vergleiche darüber in unserer soeben genannten Uebersetzung I. Hälfte, S. 209, Anm. 31.

In der Seinslehre soll nach dem Vf. bei Aristoteles die Form an Stelle der Wesenheit, des allgemeinen begrifflichen Inhalts eines Dinges, des *τί ἦν εἶναι* oder der sogenannten zweiten Substanz treten. Die Wahrheit aber ist, dass, wenn schon die zweite Substanz oft für die substanziale Form steht, sie doch durchaus nicht mit ihr verwechselt wird. Man kann sich davon durch das Studium unserer Uebersetzung und Erklärung des 7. Buches der Metaphysik überzeugen. Entsprechend dem einmal angenommenen Charakter der Form als des allgemeinen

begrifflichen Gehalts des Dinges musste dann die ὕλη das sein, was die reale und doch allgemeine Form individuell macht:

„Bei dieser Abgrenzung des Verhältnisses liess Aristoteles sich ganz von dem Gedanken an das Platonische εἶδος beherrschen . . .; das Problem der Allgemeinerkenntnis, auf dem Plato seine Weltanschauung aufgebaut hat, drang auf diesem indirekten Wege nun auch wieder in die Prinzipienlehre des Aristoteles ein. Inwiefern die Lösung des Problems sich von der Platonischen prinzipiell unterscheidet, ist nicht einzusehen. Auch die Aristotelische Form war ein unmittelbarer typischer Abdruck des seelischen Allgemeininhaltes. Selbst der Umstand, dass die Aristotelische Form Prinzip in einem Ganzen war, trennt Aristoteles nicht grundsätzlich von Plato; Aristoteles anerkennt auch stofffreie, für sich seiende Formen. Plato allerdings hat sich mit dem Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen überhaupt nicht abgegeben; er hat diesen Gegensatz unbekümmert verwischt. Aristoteles hat sich Mühe gegeben, ihn erkennend zu erfassen, freilich nur mit dem Erfolg, dass er die rein seelische Tätigkeit der Zusammenordnung unter Aehnlichkeit in das Objekt selbst hineingetragen hat. Die Linie, welche die vergleichende Erkenntnis zieht, um den ähnlichen Sokrates von dem Sokrates schlechthin zu scheiden, wurde in grober Weise zu einem Schnitt, der das der Vergleichung zu Grunde liegende Subjekt in Leib und Seele auseinanderlegte" (S. 61 f.).

Was die Subjektstheorie betrifft, so weiss man, dass Aristoteles das Einzelwesen, das letzte Subjekt aller Aussagen, als Substanz und Seiendes mit Vorzug bezeichnet, als *substantia prima.* Der Grund davon ist offenbar, weil das Einzelwesen nicht bloss im Gegensatz zum Allgemeinen wirklich, sondern auch im Verhältnis zu anderem Wirklichen, den Akzidenzien, deren Prinzip und Träger ist. Der Vf. scheint hier aber missverständlich anzunehmen, dass das Einzelwesen auch im Verhältnis zum Allgemeinen bei Aristoteles Prinzip ist. Das scheinen uns seine Worte S. 66 auszudrücken:

„Sokrates ist als Subjekt auch Prinzip des Menschen."

Jedenfalls muss Aristoteles auch hier wieder Tadel erfahren:

„Die sachliche Beurteilung dieser Aristotelischen Subjektstheorie ergibt sich aus früher Gesagtem. Es fehlte dem Philosophen eine tiefere psychologische Kenntnis der Weise, wie allgemeine Begriffe entstehen; er konnte die Allgemeinaussagen, welche auch hier in Frage kommen, nicht in der richtigen Weise deuten" (S. 68).

Man würde übrigens sehr irren, wenn man auf grund dieser Besprechung den Vf. für einen Verächter des Aristoteles halten würde. Weit gefehlt! Er hat die denkbar höchste Achtung vor ihm und will, dass die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart auf keinem andern Fundamente als dem des Aristoteles aufbauen sollen. Es geht ihm nämlich in einer Beziehung wie vielen Tadlern unseres Philosophen: was er mit der einen Hand nimmt, gibt er mit der anderen wieder. Aber in anderer Beziehung unterscheidet er sich von vielen aus ihnen: Die Rückkehr zu Aristoteles ist ihm ein wirklicher Herzenswunsch. Aristoteles

ist, wie er S. 5 sagt, das einzig Dastehende und Grösste, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat, und er will seine Abhandlung über die Ousia-Lehre nur zu dem Ende geschrieben haben, um etwas zur Rechtfertigung dieses Urteils zu unternehmen.

Bonn-Dottendorf. **Dr. E. Rolfes.**

Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologie für jeden Gebildeten. Von Dr. Chr. Herm. Vosen. Fünfte Auflage, bearbeitet von Dr. Simon Weber, Prof. der Apologetik an der Univ. zu Freiburg i. Br. Freiburg i. Br., Herder. 1905. gr. 8°. XIV und 920 S. ℳ 7,50.

In der Vorbemerkung zur 2. Auflage hatte Vosen folgende Aufklärungen über Aufgabe und Zweck dieser Apologie vorausgeschickt:

„Die gegenwärtige Schrift ist nicht als streng theologische Apologetik für den Gebrauch von Fachgelehrten, aber auch nicht als eine sogenannte populäre Verteidigung des Christentums für das Volk im grossen zu betrachten. Sie hat vielmehr durchweg den Nichttheologen von akademischer Bildung bei ihrer Darstellungsart im Auge, ohne gerade ihren Leserkreis ausschliesslich auf solche zu begrenzen, die wirkliche Universitätsstudien zu machen Gelegenheit hatten. Nicht nur für den Gläubigen, sondern auch für den Zweifler und Ungläubigen soll das Buch dienen, und es wendet sich überall einfach an das ruhige Nachdenken des Lesers, nicht an sein Gemüt, denn es soll überzeugen ohne den Schein wohlgemeinter Bestechung des Gefühles."

Dass Vosen diesen Zweck nach dem Urteil der Oeffentlichkeit vollauf erreicht hatte, bewiesen die drei Auflagen, die er, der so früh Dahingeschiedene, an seinem Werke noch erlebte. Es verstand sich darum fast von selbst, dass der Herausgeber der 4. Auflage, der Religionslehrer am Gymnasium zu Neuss, Dr. Ferdinand Rheinstädter, wenn er auch „mit Recht in manchen Punkten ändernd und erweiternd vorging, um das Buch sowohl dem Stande der apologetischen Aufgabe als auch dem des theologischen Wissens anzupassen" (Vorwort der 5. Aufl.), dennoch sich von der Ueberzeugung leiten liess, dass dem Buche Vosens Geist und Eigenart verbleiben müsse.

Das war auch der Gedanke des Bearbeiters der vorliegenden 5. Auflage.

„Wohl griff auch er umgestaltend, kürzend und erweiternd in die Anlage des Buches ein, suchte die zu einander gehörigen Materien und Abhandlungen nach ihrem Inhalt und Charakter enger zusammenzuschliessen, durch Gliederung in Bücher kenntlich zu machen und den Fortschritten der apologetischen Arbeit gerecht zu werden, aber die Grundlage wurde im wohl überlegten Sinne des Verfassers beibehalten" (Vorwort zur 5. Aufl.).

Dass Weber sich diese Zurückhaltung auferlegt hat, ist dem Fachmann von Ruf, der sehr wohl auch vom Eigenen etwas Brauchbares an die Stelle des Alten hätte setzen können, hoch anzuschlagen, denn auf diese Weise ist uns der historische Vosen im grossen ganzen erhalten geblieben, in seiner edlen, vornehmen und verstandesmässigen Darstellung, in seiner wirkungsvollen Didaktik; auf diese Weise schwebt auch jetzt noch über dem Buche jener Hauch eines erfrischenden Idealismus und eines wohltuenden Optimismus, wie er dem begeisternden und von vielen seiner Schüler schwärmerisch verehrten Religionslehrer des Gymnasiums an Marzellen in Köln eigen war. Ob Weber eine kongeniale Natur mit Vosen ist, ob er sich durch Studium in seinen Geist hineinzuleben gewusst hat? Sicher ist, dass die Neubearbeitung, der er einzelne Teile völlig unterzog, dass die Verbesserungen, die er überall mit sachkundiger Hand, dem heutigen Wissensstande entsprechend, angebracht hat, aus demselben Gusse sind, wie der alte Inhalt: Das Sprichwort vom neuen Wein in alten Schläuchen wurde diesmal Lügen gestraft. Für die ersten Bogen des Buches konnte W. einiges entnehmen aus den Aufzeichnungen Küppers' (Wiesbaden), dem die Bearbeitung der 5. Auflage ursprünglich zugedacht war, und der eine völlige Umgestaltung der Anlage des Buches ins Auge gefasst hatte, durch den Tod aber daran gehindert wurde. — W. hat besonders das Kapitel über Darwinismus und verwandte Fragen neu bearbeitet und sehr ausführlich gestaltet. Dafür werden ihm alle diejenigen Dank wissen, die mit dem Unterzeichneten der Ueberzeugung sind, dass die Totengesänge, die man neuerdings, selbst auf nichtchristlicher Seite, dem Darwinismus in allen Melodien gesungen hat, das Ungetüm doch noch nicht beerdigt haben. Es sind nur einzelne Annahmen des Darwinismus, die man jetzt, allerdings mit grosser Uebereinstimmung, in wissenschaftlichen Kreisen abweist, der materialistisch-monistische Entwicklungsgedanke selber lebt ungeschwächt in zahllosen Hörsälen und Gelehrtenstuben fort und dringt auch in den breiteren Schichten der Gebildeten immer siegreicher vor. W. brauchte nicht weit zu gehen, um ersteres zu konstatieren, seitdem Freiburg i. Br. und das nahe Heidelberg Hauptstützpunkte der materialistisch-monistischen Deszendenztheorie geworden sind. Vielleicht ist diese Wahrnehmuug mitbestimmend für sein Verhalten gewesen.

Ueber Einzelheiten, die mir hie und da im Buche aufgestossen sind, will ich mit dem Herausgeber nicht rechten, da der Gesamteindruck, den ich von seiner Arbeit gewonnen habe, ein durchaus günstiger ist. Das Werk steht auch für die heutigen Gebildeten ganz auf der Höhe des aktuellen Wissensstandes. Was sie aus der Philosophie, aus der Apologetik und den Grenzgebieten zwischen Glauben und Wissen zu ihrer allgemeinen Bildung und für das Verständnis der unsere Zeit bewegenden philosophischen und apologetischen Fragen wissen müssen und nach der

Erfahrung zu wissen begehren, ist hier in eine ebenso gediegene und wissenschaftliche wie angenehm sich lesende Gesamtdarstellung zusammengedrängt. Das „Christentum und seine Gegner“ wird darum den im praktischen Leben stehenden gebildeten Laien, den Universitätsstudenten, aber auch den Seelsorgern und Geistlichen, namentlich den Religionslehrern höherer Lehranstalten, wie früher so auch jetzt, ja in der neuen Gestalt noch mehr als früher, die besten Dienste leisten.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

1] **Saggio filosofico sull' errore.** Di Francesco Macry-Correale. Foggia, Tipografia Pascarelli Domenico. 1903. p. 95.

2] **Letture sul Positivismo.** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1903. p. 43. *Lire* 1,00.

3] **La religione e la coscienza.** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1904. p. 35. *Lire* 1,00.

4] **La filosofia è una scienza?** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1904. p. 196. *Lire* 3,00.

1. Diese philosophische Skizze entwarf der Verf. im Jahre 1886, als er das 18. Jahr noch nicht vollendet hatte. Obwohl er die hier niedergelegten Anschauungen längst überschritten hat, hielt er sie doch der Veröffentlichung für wert, um anderen, die in ähnlichen falschen Anschauungen noch befangen sind, den Weg von „jeder falschen und lügnerischen Religion“ „zu der Höhe und der Klarheit der wissenschaftlichen Auffassungen“ (p. 3) zu zeigen.

2. Mit 19 Jahren verfasste Macry-Correale diese Schrift, die Zeugnis gibt von dem Feuereifer, mit dem er sich dem neuen Glauben im Positivismus in die Arme warf. Die Arbeit blieb unvollendet teils äusserer Umstände wegen, teils weil der Verf. mittlerweile einsah, dass 1°. „der Positivismus, wenn er dazu kommt, Bewusstsein von sich selbst zu werden, aufhört, Positivismus als System zu sein und nur noch Positivismus als Methode bleibt“ (p. 3). 2°. „Dass die menschliche Vernunft in ihren letzten Resultaten durch innere Notwendigkeit, die ihrer eigenen Funktionalität anhaftet, mit sich selbst im Widerspruche steht“ (p. 3).

Aus diesem Bewusstsein heraus entsprang im Geiste des Verfassers der Plan zur Entwerfung einer „Integralphilosophie“, die nicht bloss Wissen, sondern auch Bewusstsein wäre.

3. Ein äusserer Anlass, der Austritt seines Bruders aus dem geistlichen Stand im Jahre 1891, gab Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift, die aus drei Teilen bestehen sollte: einem wissenschaftlichen,

historischen und ethischen. „Im ersten Teile sollte gezeigt werden, dass das religiöse Bewusstsein direkt entgegengesetzt ist dem durch die Erfahrung und durch die wissenschaftlichen Einsichten gewonnenen Bewusstsein. Der zweite Teil sollte alle geschichtlichen Irrtümer der biblischen Quellen aufdecken, sowie die natürliche Entstehung der Dogmen und die Immoralität des Klerus durch die Jahrhunderte zeigen. Der dritte Teil sollte dartun, wie das ethisch-juridische und ästhetische Bewusstsein, wie es sich auf grund der Erfahrungen der heutigen Zivilisation gebildet hat, direkt entgegengesetzt ist dem religiösen Bewusstsein" (p. 3).

Der Wiedereintritt seines Bruders in den geistlichen Stand und äussere Umstände, vor allem auch die Ueberzeugung, dass heutzutage an erster Stelle den Kirchen der Kampf gelten muss, ermöglichten dem Verfasser die Abfassung von nur drei Kapiteln, die hiermit der Oeffentlichkeit übergeben werden.

4. Hier liegt uns das erste Heft des ersten Teiles der oben erwähnten, vom Verf. neu ausgedachten Integralphilosophie vor. Der erste Teil dieses Heftes versucht auf induktivem Wege nachzuweisen, dass die Philosophie „nichts anderes ist als eine pure Tendenz des Geistes" (p. 34). Im zweiten Teil soll „auf demonstrativem Wege" [besser gesagt: an der Hand der Geschichte der Philosophie] „gezeigt werden, dass die Philosophie, im Gegensatz zu den Wissenschaften, alle Eigentümlichkeiten der spontanen Produktionen des Geistes an sich trägt, gerade so wie die Kunst und die Religion" (p. 34). —

Der Verf. ist, wie das diesen vier Schriften beigegebene Verzeichnis seiner Schriften und Abhandlungen bekundet, ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller. Man möchte meinen, eine krankhafte Veranlagung treibe ihn zu dieser ruhelosen Tätigkeit und gebe auch eine Erklärung für seine eigenartigen, noch in voller Gärung begriffenen philosophischen und religiösen Anschauungen ab. Von einigen seiner wissenschaftlichen Landsleute hat er, wie er wiederholt einflicht, grosse Anfeindungen zu bestehen gehabt. So entbehrt seine Geschichte auch nicht des tragischen Beigeschmacks. Die Verwebung der persönlichen Erlebnisse des Verf. von Kindheit auf in seine wissenschaftlichen Deduktionen geben dem Ganzen hie und da eine so subjektive Färbung, dass man manchmal nicht recht weiss, wer zu uns spricht, der Verstand oder das Gemüt. Vielleicht geht man nicht irre, wenn man behauptet, dass in allen vier Schriften ein gewisser Nietzschescher Geist sich bemerkbar mache.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1904.

36. Bd., 1. u. 2. Heft: Loeser, Ueber den Einfluss der Dunkeladaption auf die spezifische Farbenschwelle. S. 1. Für das dunkeladaptierte Auge treten die Farben farblos über die Schwelle; die Lichtempfindlichkeit aber ist gesteigert. Aber auch die *fovea centralis* zeigt nach Nagel und Schäfer Empfindlichkeitszunahme, letztere in den ersten 2—6 Minuten, erstere viel stärkere Steigerung in der Peripherie setzt nach 8—10 Minuten ein. Es bleibt noch zu untersuchen, wie die Farbenempfindung nach diesen 10 Minuten sich verhält. „Schon in den ersten Sekunden, sicher in Bruchteilen einer Minute vom Moment guter Helladaption ab tritt eine erhebliche Zunahme der Farbenempfindlichkeit ein, die nach etwa 8—12 Minuten ihr Maximum erreicht und dann allmählich wieder abnimmt. Nach etwa 40—50 Minuten wird ein definitiver Zustand erreicht, indem die Farbenempfindlichkeit keine gröberen Veränderungen mehr erleidet." „Das Wiederansteigen der spezifischen Farbenschwelle, die das Sinken der Farbenempfindlichkeit bedingt, fällt zeitlich fast genau zusammen mit der erheblichen Empfindlichkeitssteigerung für farblose Lichteindrücke im allgemeinen. Es wird deshalb angenommen werden dürfen, dass ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen beiden Vorgängen besteht. Die Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die quantitativen Unterschiede in dem Wiederansteigen der spezifischen Farbenschwelle für rotes Licht auf der einen Seite, grünes und blaues auf der andern berücksichtigen. Für Rot, dessen Dämmerungswert gering ist, ist auch die sekundäre Erhöhung der Farbenschwelle minimal oder fehlt ganz; für die kürzerwelligen Lichter mit hohem Dämmerungswert ist sie dagegen evident." — **E. Becher, Experimentelle und kritische Beiträge zur Psychologie des Lesens bei kurzen Expositionszeiten. S. 19.** Gegen die Ausstellungen Wundts und Zeitlers an den Leseversuchen von Erdmann und Dodge. Die dominierendsn Buchstaben, die ober- und unterzeiligen, die ö, ü,

ä usw. sind einerseits selbst noch in grösserer Entfernung von der Fixationsrichtung erkennbar als die anderen, andererseits bedingen sie wesentlich die gröbere Gesamtform, und damit die Assimilation (an Bekanntes)." „Der Vorwurf, dass am Tachistoskop von E. und D. bei einer Expositionszeit von 1/10 Sek. die Bedingungen in die des gewöhnlichen Lesens übergehen, ... beruht auf einem Missverständnis, da ja diese Versuche nur darin vom gewöhnlichen Lesen unterschieden sein sollten, dass Augenbewegungen ausgeschlossen waren." — **M. Levy, Ueber die Helligkeitsverteilung im Spektrum für das helladaptierte Auge. S. 74.** „Es kann als festgestellt gelten, dass das Sehen mit entsprechend dunkeladaptiertem Auge an einen Faktor oder Bestandteil geknüpft ist, der in allen darauf untersuchten Farbensystemen in gleicher Weise vertreten sein muss, und befähigt ist, isoliert von den die farbigen Empfindungen bestimmenden Bestandteilen in Wirksamkeit zu treten; mit andern Worten: die Helligkeitsverteilung, in der das ‚Dunkelauge' die verschiedenartigen ‚farbigen' Strahlungen wahrnimmt, ist unabhängig von der Art seiner farbigen Empfindungen." „Die tatsächlichen Helligkeitsverhältnisse, so wie sie für die nur farblos sehende helladaptierte Netzhautzone von Kries gefunden wurden, unterscheiden sich prinzipiell von den für das Dunkelauge geltenden in doppelter Hinsicht: 1^0 stellen sich die ‚Peripheriewerte' für den Farbentüchtigen als eine durchaus andere Funktion der Wellenlänge dar, wie die ‚Dämmerungswerte' für denselben Beobachter. 2^0 besteht im Hellauge hinsichtlich der relativen Helligkeitswerte der Lichter keineswegs jene Uebereinstimmung der verschiedenen Farbensysteme, deren Vorhandensein uns eben nötigte, im Sehen des Dunkelauges das Wirken eines von den farbigen Empfindungen unabhängigen Faktors zu erblicken." „Hinsichtlich der Helligkeitsverteilung im Spektrum stimmt der protanopische Typus der Dichromaten mit dem zweiten Typus der anomalen Trichromaten (mit starker Erregbarkeit für langwellige Lichter) überein." Also „Zwei hinsichtlich des Aufbaues ihrer Farbensysteme prinzipiell verschiedene Beobachter, ein Dichromat und Trichromat, weichen in der Beurteilung der Helligkeiten spektraler Lichter in gleichem Sinne ab von normalen und sogenannten grünblinden Beobachtern, stimmen aber unter einander im wesentlichen überein. Es folgt daraus im Sinne der Komponententheorien ganz allgemein, dass die die Helligkeit (im Hellauge) bestimmenden Komponenten in beiden Systemen dieselben und von gleicher Art sein müssen." Daraus folgt also (nach Young-Helmholtzscher Theorie), „dass die Anomalie des trichromatischen Systems nicht die Grünkomponente betreffe." „In beiden Systemen wird die Verteilung der Peripheriewerte, der Flimmerwerte (die auch für die helladaptierte Netzhautmitte ein zutreffendes Bild von der Helligkeit geben) und der scheinbaren Helligkeiten der Farben innerhalb der angegebenen Grenzen bei Helladaptation lediglich

durch das Maass bestimmt, in welchem die jeweilige Strahlung die Grünkomponente affiziert." — **F. Kiesow, Zur Frage nach den Schmeckflächen des hinteren kindlichen Mundraumes. 1. Die Uvula. S. 90.** „Nach diesen negativen Befunden ist zu schliessen, dass die Uvula auch im kindlichen Alter am Geschmack nicht teilnimmt, dass die Teilnahme daran wenigstens keine Regel ist." — **H. Wolff, Bemerkungen. S. 93.** Zu der Arbeit „Ueber die Abhängigkeit der Pupillarreaktion von Ort und Ausdehnung der gereizten Netzhautfläche" von Dr. G. Albelsdorff und H. Feilchenfeld.

3. Heft: F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. S. 161. Zur Schätzung der Richtung. Zieht man zwei kleine Linien in etwa 20 cm Abstand von einander, die eine genau in der Verlängerung der andern, so erkennt man bei senkrechter Stellung der einen unter der andern nicht, dass die eine in der Fortsetzung der andern liegt. Fixiert man aber eine der beiden Linien, so hat man kein sicheres Urteil über die Richtung der andern, erst durch Hin- und Herwandern des Blickes wird es ermöglicht. Sicher ist auch das Urteil, wenn die beiden Linien horizontal liegen. Sind sie dagegen schräg gerichtet, so scheint gewöhnlich die Fortsetzung der unteren über die obere hinauszugehen, manchmal auch umgekehrt unter derselben. Dies beweist für die Muskelbewegungen bei der Raumwahrnehmung. Es muss daraus erklärt werden, „dass wir den Blickpunkt zwar dann richtig in der gewünschten Linie weiter zu bewegen vermögen, wenn es sich um die horizontale oder vertikale Lage handelt, dass aber bei allen schrägen Richtungen unwillkürliche Abweichungen der Augen eintreten, die bei manchen Versuchspersonen nach der einen Seite und bei den andern nach der entgegengesetzten Seite stattfinden." Dazu stimmt die Beobachtung von Wundt, „dass beim Uebergang von einem Fixationspunkte zu einem zweiten die Sehachse immer in gerader Richtung übergeführt wird, wenn die Verbindungslinie beider Punkte horizontal oder vertikal liegt. Dagegen beschreibt bei jeder schrägen Richtung die Sehachse eine krumme Bahn", bald konvex, bald konkav. Eine gleiche Beobachtung macht auch Lamansky an Nachbildern. Die Abweichungen von den Geraden erreichen ihr Maximum bei einer Bewegungsrichtung von 45^0 gegen den Horizont. Daraus erklärt der Vf. eine ganze Reihe optischer Täuschungen. — **R. Simon, Ueber Fixation im Dämmerungssehen. S. 186.** Dass lichtschwache Punkte nicht zentral, sondern mit einem parafovealen Netzhautpunkt fixiert werden, ist längst bekannt; zu untersuchen blieb, ob im Dämmerungssehen immer derselbe Punkt eingestellt, also gleichsam eine vikariierende Makula ausgebildet wird, ob vielleicht ein ruhiges Fixieren gar nicht stattfindet. Die Versuche des Vf.s schliessen eine dauernd bevorzugte Stelle für das Fixieren aus. Echter Nystagmus ist nicht vorhanden, wohl ein Schwanken des Objektes,

wahrscheinlich von leichten unwillkürlichen Augenbewegungen, welche sich hier dauernd schwieriger vermeiden lassen, als bei fovealer Fixation. Beim binokularen Sehen wirkt modifizierend auf die Augenstellung „das Bestreben, einfach zu sehen, also identische Netzhautpunkte einzustellen." — **S. Exner, Zur Kenntnis des zentralen Schaktes. S. 194.** „Dem, was wir gewöhnlich ‚Sehen' nennen, entspricht ein überaus komplizierter Prozess in unserem Nervensystem, und speziell auch in der Grosshirnrinde. Auf Grund der Erregung der Stäbchen- und Zapfenschicht unserer Netzhaut durch ein auf derselben entworfenes Bild spielen sich zweifellos schon innerhalb derselben in den zahlreichen Fasern und Zellen, welche da liegen, Vorgänge ab, welche die Empfindlichkeit derselben alterieren, zu akzessorischen Erregungen und Hemmungen führen usw. Wir haben Ursache anzunehmen, dass die mannigfaltigen Erscheinungen der Nachbilder, manche subjektive Lichtempfindungen u. dgl. in diesen Vorgängen begründet sind. Die Erregungen gelangen dann durch die Sehnervenfasern zu den Stammganglien, wo sie abermals Wirkungen ausüben (u. a. auf die Kerne der Augenmuskeln), Wirkungen, die in den zahlreichen Fasern der Sehstrahlung abermals als mannigfach modifizierte Erregungen auftreten, und von da der Hirnrinde als dem Organ des Bewusstseins zugeführt werden. Indem diese Erregungen in die betreffenden Zellen des Occipitallappens eintreten, ergiessen sie sich aber durch viele hunderttausend weiterer Fasern, die mit jenen Zellen in physiologischer Verbindung stehen, zu andern Zellen der Rinde, von diesen wieder zu Fasern, so dass die verschiedensten, z. T. weit vom Hinterhauptlappen entfernten Anteile der Gehirnrinde in Tätigkeit geraten können;" so das akustische, motorische Assoziationszentrum. Vf. verweist auf seine Schrift: „Entwurf einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen". Wien, 1894.

4. Heft: J. Fröbes S. J., Ein Beitrag über die sog. Vergleichungen übermerklicher Empfindungsunterschiede. S. 241. Versuche mit Gewichten, abgestuften grauen Papieren und rotierenden Scheiben. Im Wesentlichen bestätigten sich die Ergebnisse von Ament, dass die Unterschiedsempfindlichkeit nach der oberen Grenze sich steigert. Eine spezielle Aufgabe war, die Urteilsfaktoren kennen zu lernen. Da spielt z. B. die Erwartung eine grosse Rolle. — **G. A. Höfer, Untersuchungen über die akustische Unterschiedsempfindlichkeit und die Gültigkeit des Weber-Fechnerschen Gesetzes bei normalen Zuständen, psychischen und funktionellen Neurosen. S. 269.** Vf. fand innerhalb gewisser Grenzen das W.-F. Gesetz bestätigt. Auch bei Anormalen lässt sich die Unterschiedsempfindlichkeit bestimmen. — **Bumke, Untersuchungen über den galvanischen Lichtreflex. S. 294.** Schwache galvanische Ströme lösen eine Lichtempfindung aus, stärkere Ströme ausser der Empfindung eines Lichtblitzes eine Erregung der

Pupille. Zwischen beiden besteht „eine innige Beziehung, derart, dass die sensorische Wirkung dem motorischen Erfolge vorangeht".

5. und 6. Heft: G. Heymans, Eine Enquête über Depersonalisation und „Fausse reconnaissance". S. 321. Beide Erscheinungen: das Fremdvorkommen aller gegenwärtigen Eindrücke, insbesondere eines Wortes und das Bekanntheitsgefühl eines neuen Eindruckes werden auf eine Ursache, nämlich Herabsetzung der geistigen Energie, auf das Ergebnis von Fragebogen hin, zurückgeführt. — **J. Fröbes, Ein Beitrag über die sog. Vergleichungen übermerklicher Empfindungsunterschiede. S. 344. — K. Lange, Ueber die Methode der Kunstphilosophie. S. 383.** Verbindung der kunsthistorischen Methode, Abstraktion von den klassischen Werken, und der entwicklungsgeschichtlichen gegen Tolstoi, Laurila und Volkelt. Daraus ergibt sich die Illusion, bewusste Selbsttäuschung als Aufgabe der Kunst. — **H. J. Watt, Ueber Assoziationsreaktionen, die auf optische Reizworte erfolgen. S. 417.** Gegen Oertel wird die Beobachtung Thumbs und Marbes, dass zu zugerufenen Zahlwörtern Zahlwörter assoziiert werden, durch optische Reizworte bestätigt. — **M. Straub, Ueber monokulares körperliches Sehen nebst Beschreibung eines als monokulares Stereoskop benutzten Stroboskops. S. 431.** Durch ein Stroboskop konstatierte Vf., dass auf einander folgende stereoskopische Bilder ebenso zum körperlichen Bilde verschmelzen, wie gleichzeitige. Monokulares und binokulares Sehen beruhen also auf demselben parallaktischen Verfahren. — **A. Samojloff, Zwei akustische Demonstrationen. S. 440.** I. Der stroboskopische Analysator ermöglicht, die Obertöne einer tönenden Flamme auf der Scheibe abzulesen. II. Die Violine als akustisches Instrument. „Klebt man an die linke Kante des Steges ein Spiegelchen, so lassen sich die Schwingungen der Violine in der schönsten Weise demonstrieren."

2] **Archiv für systematische Philosophie.** Berlin, Reimer. 1904.

10. Bd., 1. Heft: E. Adickes, Auf wem ruht Kants Geist? S. 1. Eine Säkularbetrachtung. Ein ungeheueres Chaos von sich widersprechenden Bestrebungen beruft sich auf Kant. Aber keine Richtung ist „zu der Ansicht berechtigt, sie allein treibe das Lebenswerk Kants weiter und vollende es." In Kant streiten die persönlichen Jugendüberzeugungen mit seinem System. „Damit ist eine der wichtigsten Quellen für zahlreiche Inkonsequenzen blossgelegt: die logische Strenge des Systems führt häufig zu Gedankenreihen, die der ganzen Persönlichkeit in ihrer innersten Lebensrichtung zuwider sind." „Diese Widersprüche ertragen, und zwar sie ertragen, fast ohne ihrer gewahr zu werden, konnte nur ein Kant." Er laviert, das zeigt sich besonders

deutlich bei den drei Postulaten der praktischen Vernunft. Darum wäre es „vielleicht im letzten Grunde ganz im Sinne Kants, wenn man an seinem 100jährigen Todestage der Deutschen Philosophie eine neue Parole gäbe: Vorwärts von Kant zu den Aufgaben der Gegenwart!“ — **M. Dessoir, Anschauung und Beschreibung. S. 20.** Ein Beitrag zur Aesthetik. „Es scheint das tragische Geschick der Kunstgelehrten, dass sie von der Kraft des bildenden Künstlers wie von der Fähigkeit des Dichters genug erhalten haben, um mit ihnen zu empfinden, und zu wenig, um ihnen gleich zu tun.“ — **J. N. Szuman, Der Stoff vom philosophischen Standpunkte. S. 66.** Dem Vf. ergibt sich, „dass dasjenige, was wir gewöhnlich als einen Körper, als etwas Materielles bezeichnen, überhaupt nichts weiter ist als Tätigkeit, da die Summe der physischen und der notwendigen Merkmale das Wesen eines materiellen Gegenstandes erschöpft.“ — **E. Husserl, Bericht über Deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99. S. 101.** Besprochen wird A. Marty, Ueber subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie.

2. Heft: **J. Cohn, Psychologische oder kritische Begründung der Aesthetik? S. 131.** Gegen den Psychologismus in der Aesthetik von Lange, Groos, Witasek usw. „Das Ziel der Aesthetik gehört nicht mit dem Ziele der Psychologie zusammen, sondern bildet mit dem der kritisch erfassten Logik und Ethik eine prinzipiell davon gesonderte Aufgabengruppe.“ „Der Forderungscharakter des ästhetischen Wertes wird bewiesen durch die Besinnung auf die Bedingungen des lebendigen Kulturbewusstseins vom Werte des Schönen.“ — **V. Allara, Ueber die Frage des Genies. S. 160.** Es bestehen zwei Meinungen über das Wesen des Genies: Die physiologische, welche in ihm eine höhere Fähigkeit anerkennt, aber immer in Abhängigkeit vom Nervensystem, und die pathologische von Lombroso, welche in einer Degeneration des Nervensystems seine Wurzel findet. Erstere zeigt sich sofort als unzureichend, die andere stützt sich zu einseitig auf pathologische Komplikationen. Die Wahrheit liegt in der Mitte. „Das Genie ist eine höhere Fähigkeit, ganz und gar physiologisch bedingt, wenn sie wirklich existiert, aber sie ist modifiziert, durchsetzt, charakterisiert von mannigfachen pathologischen Bedingungen, dauernden oder vorübergehenden, erblichen oder erworbenen.“ — **A. Müller, Die Eigenart des religiösen Lebens und seiner Gewissheit. S. 166.** „In den Tiefen und höchsten Höhen persönlichen Lebens findet der Mensch jene geheimnisvolle Quelle, wenn er dürstend und müde in heissem Ringen der Selbstbehauptung, nach Geistesgemeinschaft sich sehnt.“ — **C. Bos, La philosophie française 1902. S. 233.** — **G. E. Moore, Jahresbericht über „Philosophy in the United Kingdom for 1902“. S. 242.**

3. Heft: V. Kraft, Das Problem der Aussenwelt. S. 269. Das Problem „konzentriert sich in die Frage: In welchem Sinn sind Existenzialurteile möglich? Damit gleitet das Problem der Aussenwelt in die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen hinüber, und es kann erst eine Antwort finden, wenn über diese Frage, was das Sein der Erkenntnis gegenüber bedeuten kann, Klarheit herrscht." — **A. Levy, Vorbedingungen einer jeden wahren philosophischen Erkenntnis. S. 315.** Vom Philosophen müssen „die historischen, naturwissenschaftlichen, theologischen, mathematischen und literarischen Kenntnisse aufgegeben werden; nur so ist eine voraussetzungslose Erkenntnis überhaupt möglich". „In der Philosophie kommt alles auf das Sein und gar nichts auf das Wissen an." — **J. Fischer, Zum Raum- und Zeitproblem. S. 318.** Aristoteles hat das Sophisma des Zeno von Achilles und der Schildkröte durch seine Unterscheidung von aktual und potenzial unendlich nicht gelöst; vielmehr ist jede Grösse, weil teilbar, nicht unendlich; da aber Raum und Zeit doch unendlich, weil ohne Begrenzung sind, so können sie nur Formen der Vorstellung sein. — **Th. A. Meyer, Das Formprinzip des Schönen. S. 338.** „Einen Inhalt gestalten, heisst die zweckmässigsten Mittel für seinen Ausdruck wählen ... Ein Künstler löst seine Aufgabe desto künstlerischer, je weniger Mittel er sehen lässt, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen. Der Ausdruck ist dann nach dem Prinzip vom kleinsten Kraftmass gewählt.... Da stehen wir unter dem Eindruck, dass mit weniger Mitteln die Sache nicht hätte gemacht werden können ..., als sei dieser Inhalt ohne diese Form nicht denkbar ... Wo in solcher Weise die Form den Eindruck unbedingter Notwendigkeit erweckt, da erreicht die Formfreude, die uns die Kunst zu gewähren vermag, ihren höchsten Gipfel." — **Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie in den Jahren 1899—1904 von R. Goldscheid. S. 398, 543.**

4. Heft: D. Pflaum, Die Aufgabe wissenschaftlicher Aesthetik. S. 633. „Alles ästhetische Verhalten ist ein wertendes Verhalten." „Das Werten ist das Zentralproblem der Aesthetik." „Die Aesthetik ist die Erkenntnis der rein intensiven Wertungen von Geistesinhalten." — **R. Skala, Ueber die Verwechselung des sinnlich Angenehmen mit den Kunsteindrücken. S. 481.** Gegen die moderne sogenannte empirische Aesthetik, welche im sinnlichen Gesichts-, Gehörseindruck, im Dekorativen die Aufgabe der Kunst sieht. „Auch die moderne Ansicht vom ‚Gesamtkunstwerke' beruht auf einem unrichtigen Urteile über die Kunsteindrücke, wie es dem ‚empirischen' Zeitalter entspricht." — **Br. Stern, Gerechtigkeit. S. 510.** Eine neue genetische Erklärung des Begriffs Gerechtigkeit nach W. Sterns „Allgemeinen Prinzipien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis". 1901. Der Standpunkt ist der Positivismus, nicht der metaphysische Comtes, sondern der „kritische". —

H. Staeps, Das Problem der Willensfreiheit vom Standpunkte des Sollens. S. 521. „Rein theoretisch als Erkennen des Wirklichen angesehen hat das Freiheitsbewusstsein im Determinismus seine einzige, aber auch hinreichend gesicherte Stelle." „Aber neben der Frage: aus welchen Gründen und Motiven ist mein vergangenes Handeln zu erklären, ist die andere: wie soll ich handeln? berechtigt und für die Praxis von höchstem Werte. Hier zeigt sich nun die Freiheit als sittliche Lebensaufgabe." Bezug genommen ist auf K. Fischer, Ueber die menschliche Freiheit. 3. Aufl. 1903; Windelband, Ueber Willensfreiheit. 1904; Bolliger, Die Willensfreiheit. 1903; G. Grau, Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, die Grundvoraussetzung der christlichen Weltanschauung.

3] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von L. Busse. Leipzig, Voigtländer. 1905.

125. Bd., 1. Heft: R. Falckenberg, Zu Kuno Fischers 80. Geburtstage. S. 1. — Fr. Strunz, Die Psychologie des Joh. Bapt. von Helmont in ihren Grundlagen. S. 2. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie. — **Anna Tumarkin, Die Idealität der ästhetischen Gefühle. S. 15.** Das Schillersche „Das Ideal und das Leben". — **E. Dutoit, Bericht über die Erscheinungen der Französischen philosophischen Literatur der Jahre 1900—1901. S. 33.** Couturat-Renouvier — Letournea — Nicatí — Bourdeau — Durand — Noville — Guíraud. — **Hans Schmidkunz, Ethik des Mitleids. S. 47.** Kritik des Moralprinzips von W. Stern (Wesen des Mitleids, Berlin 1903). — **Br. Bauch, Sittlichkeit und Kultur. S. 53.** „Die Kultur als der organisierte Zusammenschluss des Menschengeschlechts ist die erste und unerlässliche Voraussetzung zur Erfüllung des sittlichen Endzwecks, zur vollkommenen Realisierung des Sittengesetzes." „So strahlt, zwar nicht kausal, sondern kritisch . . . der Wert der Kultur von der sittlichen Norm aus." — Rezensionen S. 69.

2. Heft: J. Bergmann (†), Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein. S. 113. Vf. erklärt zunächst, „wie das Enthaltensein einer Mehrheit von Bestimmtheiten in der Einheit eines Dinges überhaupt zu denken sei" im Sinne seines „objektiven Idealismus", d. h. der Proklamierung des Bewusstseins als einziger Realität und der Auflösung der „Dinge" in Bewusstseinsinhalte, neben der objektiven Realität der Körper als Vorstellungsinhalt eines allgemeinen, absoluten Bewusstseins. — **A. Hoffmann, Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas. S. 163.** Verhältnis Spinozas zu Hobbes, Descartes. „Bis in die kleinsten Details hat er sich in die naturwissenschaftlichen Werke Descartes' eingelebt." — **D. Pflaum, Bericht über die Italienische philosophische Literatur des Jahres 1902.**

4] **Rivista filosofica.** Direttore: Senatore C. Cantoni. Anno VI. (Vol. VII.), Fasc. 4. e 5. Pavia, Successori Bizzoni. 1904.

G. Zuccante, Sul concetto del bene in Socrate a proposito del suo asserito utilitarismo. p. 453, 537. Hedonist ist Sokrates nie gewesen; wohl aber verbindet er das moralische Element mit dem eudämonistischen: man könnte seine Lehre einen rationellen Eudämonismus nennen. In letzter Hinsicht aber ist für Sokrates das Gut des Menschen nichts anderes als das Wissen des Guten. „Eine merkwürdige Schlussformel, die einem *circulus vitiosus* gleicht! Trotzdem geht Sokrates nicht darüber hinaus. Ihm genügt es, zu behaupten, dass das Wissen des Guten identisch ist mit der Praxis des Guten, und dass in diesem Wissen und in dieser Praxis man die Tugend und das Glück zugleich besitzt . . ., jede weitere Bestimmung versucht er nicht — vielleicht, weil er sie nicht für notwendig hält." — **A. Groppali, La funzione pratica della filosofia del diritto. p. 477, 622.** Ueberblick über die hauptsächlichsten Auffassungen der wissenschaftlichen und methodologischen Natur der praktischen Wissenschaften überhaupt, speziell der Ethik. „Nur die Ethik, die sich die Aufgabe stellt, die höchste leitende Norm aufzusuchen, der sich die anderen Teilzwecke unterordnen müssen, verdient und masst sich nicht an den Namen einer Normwissenschaft mit Vorzug." Der Ethik untergeordnet sind eine Anzahl partikulärer praktischer Philosophien, nämlich die Kosmologie, Biologie, Psychologie und Soziologie. Begriff und Funktion der Rechtsphilosophie nach Vanni; dessen Bekämpfung durch Fragapane, Vaccaro, Merkel a. a. Des Verfs. Ansicht liegt in der Mitte zwischen derjenigen Vannis und Fragapanes: „Die Rechtsphilosophie stellt sich uns, wie alle praktischen Wissenschaften, unter einem zweifachen Anblick dar: 1. insofern sie die Bildungsgesetze und die soziale Funktion des Rechtes untersucht, ist sie eine wahre und eigentliche aitiologische Wissenschaft und mit Vorzug auf der induktiven Methode aufgebaut. 2. Sie ist aber auch eine praktische Wissenschaft und mit Vorzug auf deduktiver Grundlage ruhend, weil sie aus der Genesis und Evolution des Rechtes, deren beider allgemeine Gesetze zuvor aufgestellt wurden, die Prinzipien zu folgern sucht, die fähig sind, als imperative Normen zu gelten für die Erreichung der Zwecke, auf die man die juridischen Anordnungen zwecks ihrer Verbesserung hinlenken will." — **G. Tarozzi, Per lo studio della famiglia. p. 496.** Methodologische Bemerkungen: die wissenschaftliche Unterordnung der Familie unter den Staat und die Gesellschaft; das Vorurteil der genetischen Erklärung; die blosse Genesis ist nicht Natur; das Studium der Familie und die soziale Psychologie; die Familie und die anderen sozialen Gruppen. — **E. Sacchi, Le religioni positive e la religione dello spirito secondo Sabatier. p. 526.** „Wir wollen

nicht behaupten, dass seine (Sabatiers) Religion des Geistes auf einer Zweideutigkeit ruhe, aber sie ist trotzdem eine Utopie auf dem religiösen Gebiet, wie so viele andere, welche entstanden und entstehen werden auf dem politischen und sozialen Gebiet." — **F. Cantella, Giacomo Leopardi e Max Stirner. p. 642.** Stirner und Leopardi, in vielen Punkten gleichgestimmte Naturen. Beide gehen als dem Fundamentalprinzip ihres ganzen Systems aus von demselben Begriff des Ichs als einer aktiven Kraft, die schafft, keine Schranken kennt und sich über jegliches Ding hinaus selber liebt. Beide gelangen von diesem Satze aus zur Verwerfung jeder religiösen und moralischen Idee, zur Verteidigung des Hedonismus Aristipps und der Kyrenaiker, zum Spiritualismus, Illusionismus, Nihilismus. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass Stirners System wesentlich negativ ist, Leopardi aber, die Schwächen St.s schon im voraus verbessernd, ein positives System schuf. — **E. Morselli, Società e Ideale etico. p. 678.** (Fortsetzung folgt.) — Rezensionen p. 548—572; 695—722; u. a. über Eisler, Studien zur Werttheorie (p. 555), J. Cohn, Allgemeine Aesthetik (p. 570), Olzelt-Newin, Kleinere philosophische Schriften (p. 705), L. Stein, Der Sinn des Daseins (p. 713). — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften p. 589 bis 593, 732—736. — Nachrichten; eingelaufene Bücher. — Der zweite internationale Kongress für Philosophie. — Brief von Peru an die Redaktion. — Inhaltsverzeichnis des 6. Jahrgangs.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Kantstudien.** Herausgeg. von H. Vaihinger und Br. Bauch. Berlin, Reuther & Reichard. 1904.

IX. Bd., 3. und 4. Heft: Br. Bauch, Luther und Kant. S. 351. Harnack bemerkt: „Ein Philosoph vermag die Mittel aufzutreiben, um die Dogmen der Griechischen Kirche tiefsinnig und weise zu finden; kein Philosoph aber ist im Stande, dem Glauben Luthers irgend welchen Geschmack abzugewinnen." Dagegen meint der Vf.: „Gewiss, dieser oder jener Glaubenssatz wird dem Philosophen geschmacklos, ja unvernünftig, nicht bloss unphilosophisch erscheinen . . . Wenn man aber auf die Totalität, die Ideen von Luthers Glauben sieht, mit ihrer ganzen Fülle und Tragweite, so wird doch auch dem Philosophen eine gewisse Bedeutsamkeit nicht verborgen bleiben." — **A. Riehl, Anfänge des Kritizismus — Methodologisches und Kant. S. 493.** Bildet die Einleitung zu dem Hauptwerke des Vfs.: „Der philosophische Kritizismus", das demnächst erscheinen wird. — **H. Renner, Reden zur Feier der Wiederkehr von Kants 100. Geburtstage. S. 518.** Es werden deren 17 aufgeführt und besprochen. — **A. Aall, Zwei Dänische Festgaben zum Kantjubiläum. S. 535.** I. H. Höffding, Til minde om J. Kant

H. A. Thomsen, Kant. — **Sitzler, Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. S. 538.** Die Abschnitte 2—6 des § 4 sind an eine falsche Stelle geraten, sie gehören an den Schluss des § 2. — **Vaihinger, Nachwort. S. 539.** Schon vor 25 Jahren hat V. auf die Blattverschiebung hingewiesen. Erdmann hat sie in seiner neuen Ausgabe ignoriert. — Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen.

2] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno XII. Vol. XXXVI. Fasc. 141—144 [September — Dezember 1904]. Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

Vol. XXXVI: Ant. Boggiano, Il riposo festivo dopo le discussioni nel parlamento italiano. p. 3, 200, 481. „Der Zweck dieser Ausführungen ist, einige Argumente," die für die Wichtigkeit der Sonntagsruhe sprechen, „ins rechte Licht zu setzen, die Bedenken zu zerstreuen, die eine grosse Schar der Gegner jedes Versuches, die Sonntagsruhe gesetzlich festzulegen, aufrecht halten, sowie einige der, wir gestehen es ein, schwierigen und verwickelten Fragen zu lösen, die dieses Problem in sich birgt," nämlich Fragen moralischer und religiöser, politischer, ökonomischer und sozialer Natur. „Wir wünschen, dass" — bei der Vorbereitung der Gesetzesvorlage zur Regelung der Sonntagsruhe — „eine viel grössere Beteiligung den Gemeinden, Provinzen und den verschiedenen Interessengemeinschaften gewährt wird." — **E. Lorini, Intorno alla teoria dei prestiti pubblici. p. 20.** Der öffentliche Kredit bei der heutigen Unternehmerwirtschaft. — **F. Ermini, Sull' epistolario di Gregorio Magno. p. 39.** „Auf grund unserer Untersuchungen und Beobachtungen erscheint der Papst (Gregor der Grosse) . . . als ein wahrer »*gentleman farmer*« . . ., als ein »*prudentissimus paterfamilias Christi*«. In ihm finden sich harmonisch vereint Weltverachtung und Sorge für die zeitlichen Dinge, ohne Geiz und ohne Härte. Während in der damaligen traurigen Zeit der Invasionen so viele Mönche sich in die Klöster einschlossen, um die Welt zu vergessen, bewies er, dass höchste Tugend und Frömmigkeit sich sehr wohl verbinden lasse mit einer weisen und ehrenhaften Sorge für das Zeitliche." Hierin zeigt sich die „erhabene Romanität" seines Geistes. — **S. Talamo, La schiavitù secondo i padri della chiesa. p. 161, 321.** Vor allem ist zu betonen, dass im Sinne der Kirchenväter „die Freiheit, die uns vom Evangelium und durch das Evangelium gekommen ist, nicht eigentlich die Freiheit des äusseren Menschen ist, die zivile oder politische Freiheit, . . . die immer unterworfen ist den Launen des Geschicks oder den Angriffen der Gewalt oder den Anmassungen des Egoismus, sondern es ist vielmehr die Freiheit des inneren Menschen, die Freiheit des Geistes, die Freiheit von der Sklaverei der Sünde, die für jedermann erreichbar ist und das Fundament für jede andere Freiheit bildet . . . Mit dem

Aufgebot vieler Gelehrsamkeit und unter Anwendung passender Beispiele suchen sie die Erhabenheit dieser Freiheit zu schildern, die wahren Kennzeichen derselben anzugeben, die grossen Güter aufzuzeigen, welche aus ihr für die moralische und religiöse Vervollkommnung des Menschen abfliessen." „Bei diesem Bestreben, der inneren Freiheit des Geistes eine absolute Superiorität über die äussere Freiheit des Leibes zu vindizieren, vergessen die Kirchenväter doch keineswegs, mit grosser Macht die Gleichheit aller Menschen der Natur nach und vor Gott in seiner übernatürlichen Gnadenverleihung auszusprechen." — **G. Goria, L'inchiesta inglese del 1891, l'ordinamento operaio e la legislazione sociale in Inghilterra ed in varie nazioni. p. 131.** — **G. Carano-Donvito, Il calcolo delle perdite dirette negli scioperi. p. 219.** Bei dieser Berechnung der direkten Verluste, die durch die Streiks hervorgerufen werden, sind mit Vorzug die auf eine Lohnerhöhung abzielenden Ausstände berücksichtigt. — **P. Pisani, Il vero pericolo dell' emigrazione temporanea. p. 339.** Nur Vorurteil kann in der temporären Auswanderung der Italiener zum Zwecke der Arbeit und Beschäftigung im Ausland einen ökonomischen Schaden erblicken; wohl aber besteht in dieser Hinsicht eine wahre soziale, moralische und religiöse Gefahr für die Auswandernden sowohl als für ihre Familien. — **E. Agliardi, La protezione internazionale del lavoro. p. 359, 517.** Der internationale Arbeiterschutz-Kongress zu Basel vom Jahre 1904. — Konkurrenz und Schutz; die Tätigkeit der Regierungen bis zum Kongress in Berlin; neue Schritte: die Kongresse in Zürich, Brüssel und Paris; die internationale Vereinigung zum Schutze der Arbeiter. Der Kongress von Basel (in ausführlicher Darstellung). — **G. Tuccimei, Evoluzionismo sperimentale. p. 501.** Behandelt die Versuche und Experimente, die von Marey, Cossar-Ewart, De Vries und Standfuss angestellt worden sind, um die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Entwicklung im Sinne der Deszendenztheorie darzutun.

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften: Vol. XXXVI: p. 52—132, 231—292, 375—450, 536—602. — Rezensionen: Vol. XXVI: p. 132—143, 292—307, 450—466, 602—619; u. a. über Eucken, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung (p. 137); L. Grambow, Die Deutsche Freihandelspartei zur Zeit ihrer Blüte (p. 299); Al. Schulte, Die Fugger in Rom (p. 608). — Bibliographische Notizen. — Soziale Chronik.

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1904.

Zusammengestellt von

Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau, Prof. Dr. J. D. Schmitt

und

Prof. Dr. Ed. Hartmann, beide in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1903 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Apel, P., Geist und Materie. Allgemeinverständliche Einführung in die Probleme der Philosophie. Berlin, Skopnik. gr. 8. VIII, 133 S. *M.* 1.

Cohen, H., System der Philosophie. S. unt. VII, A.

Collins, H., Résumé de la philosophie synthétique de H. Spencer. 4e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Gutberlet, C., Lehrbuch der Philosophie. S. unt. III, A.

Germanus a Stanislao O. P., Praelectiones philosophicae scholasticae tironibus facili methodo instituendis accomodatae. S. unt. VI.

Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie auf Aristotelisch-scholastischer Grundlage. S. II, A.

Mercier, D., Cours de philosophie. S. unt. III, A und VI.

Mercier, D., Curso de philosophia. S. unt. III, A. und VI.

Paulsen, F., Einleitung in die Philosophie. 11. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XVIII, 466 S. *M.* 4,50.

Petzoldt, J., Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2. Bd. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII, 341 S. *M.* 8.

Rappoport, A. S., A Primer of Philosophy. 12. London, Murray. *Sh.* 1.

Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 8 Vorträge. 2., durchgesehene Auflage. Leipzig, Teubner. *M.* 3.

Schulte-Tigges, A., Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Für höhere Schulen und zum Selbstunterricht. 2., verb. und verm. Aufl. Berlin, Reimer. 8. XVI, 221 S. *M.* 3.

Urráburu, S. J., J. J., Compendium philosophiae scholasticae. Vol. IV. S. unt. III. A; Vol. V., S. unt. V.

Willmann, O., Philosophische Propädeutik. Für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium bearbeitet. S. unt. III, A.

Wulf, M. de, Introduction à la philosophie néo-scolastique. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. Paris, Alcan. 8. 350 p. *Fr.* 5.

Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Mit einem Anhang tabellarischer Uebersichten zur Geschichte der Philosophie und ihrer Hauptrichtungen. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII, 471 S. *M.* 9.

Zigliara O. P., Thom. Card., Suma filosófica. Puesta en castellano por F. Medina Pérez. Tomo II.: Cosmologia. Tomo III.: Teologia natural. Granada, Sacro Monte. *Pes.* 2 resp. 3,50.

B. Philosophische Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Paris, Roger & Chernoviz. 12 Hefte. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Darieux. Paraissant tous les deux mois. 13me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archives de Psychologie, publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Tome III, Nr. 10—13. Genève, Kündig. Libraire de l'Institut.

Archiv für die gesamte Psychologie. Unter Mitwirkung von A. Kirschmann, E. Kraepelin, O. Külpe, A. Lehmann, G. Martius, G. Störing, W. Wirth und W. Wundt herausg. von E. Meumann. Leipzig, Engelmann. 1. Jahrg., 4 Hefte.

Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Chr. Sigwart und E. Zeller herausgegeben von L. Stein. Bd. XVII, 1—4. Berlin, Reimer. gr. 8. *M.* 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und E. Zeller herausg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8. Bd. XI, 1—4. *M.* 12.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer. Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter). Scerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Administrateur: M. X. Léon. 4e année. Chaque année 8 numéros. *Fr.* 8 (Union postale *Fr.* 10).

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Hrsg. von E. Kommer. Paderborn, Schöningh. 18. Jahrg. 4 Hefte. gr. 8. *M.* 9.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Dirigé par P. Janet et G. Dumas. Paris, Alcan. Paraît tous les deux mois. Un an *Fr.* 14.

Journal für Psychologie und Neurologie. Herausg. von A. Forel und O. Vogt. Redigiert von K. Brodmann. Leipzig, Barth. In zwanglosen Heften erscheinend. 6 Hefte bilden einen Band, der 20 ℳ kostet.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Torino, Bocca. Anno XIII. 12 Hefte.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Herausg. von H. Vaihinger. 9. Bd. Hamburg, Voss. ℳ 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 14me année, 1903. Paris, Alcan. 8. 314 p. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la collaboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 10me année, 1903. Paris, Masson. 8. *Fr.* 15.

L'année sociologique. Périodique annuel, publié sous la direction de E. Durkheim. 7me année. (1902—1903). Paris, Alcan. 8. 718 p. *Fr.* 12.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XXI. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fr. Borde. Bruxelles, Manceau. 8. *Fr.* 6.

Leonardo. Rivista d'idee. Anno II. 12 Hefte. Firenze. *Lir.* 5.

L'index philosophique. Par N. Vaschide. Publication annuelle de la Revue de Philosophie. Deuxième année (1903). Paris, Naud. gr. 8. 345 p. *Fr.* 10.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy, edited by G. Cr. Robertson. Vol. XXIX. 4 Hefte. London, Williams and Norgate Jährlich $ 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt herausgegeben von C. Gutberlet. XVII. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams and Norgate. 8. $ 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Herausgegeben und redig. von A. Aksakow. XXXII. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. ℳ 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, edited by G. St. Fullerton and J. Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania, Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere, fondata dal Prof. A. Angiulli. Anno XXIII. Nuova Serie. Direttori: G. A. Colozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de l'Hypnotisme et de la Psychologie physiologique, dirigée par le Dr. Bérillon. 11me année. Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. Sécr. de la Red.: M. X. Léon. Paraissant tous les deux mois. 12me année. Paris, Colin. gr. 8. Un an (6 numéros): *Fr.* 12. Union postale: *Fr.* 15.

Revue de Philosophie. Paraissant tous les mois. Directeur: É. Peillaube. 5me année. Prix de l'abonnement: France: *Fr.* 20, Union postale: *Fr.* 25.

Revue internationale de Psychologie comparative. Directeur: A. Mailloux. Editeurs: V. Giard et E. Brière. Paraît deux fois par mois. Paris, rue de Soufflot 16. *Fr.* 15 (pour l'Étrang.: *Fr.* 18).

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 12me année. *Fr.* 10.

Revue Néo-Scolastique. Publiée par la société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 11me année, 4 numéros. *Fr.* 10 (pour l'Étrang. *Fr.* 12).

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Paraît tous les mois. Directeur: Th. Ribot. Paris, Alcan. 29me année. gr. 8. *Fr.* 30 (pour l'Étrang. *Fr.* 33).

Revue thomiste. Paraît tous les deux mois. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 12me année. Bureaux de la Revue: Paris, Faubourg St. Honoré 222. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Filosofica. Direttore: C. Cantoni. Pavia, Fusi. 8. 2 vol. *Lir.* 14.

The American Journal of Psychology, edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murrey. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Journal of comparative Neurology and Psychology. Editors: C. L. Herrick, C. J. Herrick, R. M. Yerkes. One volume of six numbers each year. The subscription price is $ 4 per year (to foreign Countries $ 4,30). Address subscriptions C. Judson-Herrick, Manager, Denison University. Granville, Ohio.

The Monist, devoted to the establishment and illustration of the principles of Monism in Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährl. $ 2.

The Philosophical Review, edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist, edited by Th. Johnson. Vol. XXV. Osceola, Missouri. Jährlich 4 Hefte.

The Psychological Review, edited by J. M. Baldwin, H. C. Warren. New-York, Macmillan. The Review is issued in two sections: the Article Section appears bimonthly, the Literary Section (Psychological Bulletin) appears on the fifteenth of each month. Annual Subscription to Both Sections $ 4 (Postal Union $ 4,30).

In connection with the Review there is published annually:

The Psychological Index. The Index is issued in March. Index and Review $ 4,50 (Postal Union $ 4,85), Index alone 75 Cents (Postal Union 80 Cents).

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Gegründet von R. Avenarius. In Verbindung mit E. Mach und A. Riehl herausgegeben von P. Barth. 28 Bd. 4 Hefte. Leipzig, Reisland. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgegeben von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-histor. Verlag. ℳ 10.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausg. von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer & Söhne. XI. Bd. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift. Im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt und R. Falckenberg herausg. und redig. von L. Busse. 124. Bd. 12 Hefte. Leipzig, Voigtländer. Lex.-8. ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, Voss. Bd. XV. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXXIV. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Alfarabi, Die Staatsleitung. Deutsche Bearbeitung. Mit einer Einleitung: „Ueber das Wesen der Arabischen Philosophie". Aus dem Nachlasse des F. Dieterici herausg. von P. Brönnle. Leiden, Brill. gr. 8. LVI, 91 S. ℳ 3.

Aristoteles, Metaphysik. Uebersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von E. Rolfes. Neue Ausgabe. 1. Hälfte. Buch I—VII. 216 S. — 2. Bd. der „Philosoph. Bibliothek". Leipzig, Dürr. ℳ 2,50.

Aristotle, Ethics. Edited with Introduction by J. Burnet. London, 8. Methuen. Sh. 10/6.

Briefe, Ausgewählte, von und an Ludwig Feuerbach. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet von W. Bolin. 2 Bde. Leipzig, Wigand. gr. 8. X, 317 u. VI, 373 S. ℳ 13,50.

Bruno, Giordano, Die Vertreibung der triumphierenden Bestie. Vorgeschlagen von Jupiter. Ausgeführt von der Ratsversammlung. Geoffenbart von Merkur. Erzählt von Sofia. Gehört von Saulino.

Niedergeschrieben vom Nolaner. Eingeteilt in drei Dialoge, die wiederum in je drei Teile zerfallen. Aus dem Italienischen übersetzt und eingeleitet von P. Seliger. Berlin, Magazin-Verlag. kl. 8. XII, 280 S. ℳ 3.

Bruno, Giordano, Gesammelte Werke. Herausgeg. von L. Kuhlenbeck. 1. und 2. Band. Leipzig, Diederichs. gr. 8. 1. Das Aschermittwochsmahl. 194 S. ℳ 4. — 2. Die Vertreibung der triumphierenden Bestie. 371 S. ℳ 7. — 3. Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten. 238 S. ℳ 6.

Brunschvigg, L., Pensées de Blaise Pascal. Nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes. Paris, Hachette. 3 vol. 8. CCCX, 104, 411 et 423 p.

Büchner, L., Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. In allgemein verständlicher Darstellung. 21., durchgesehene Auflage. Mit Bildnis und Biographie des Verfassers. Leipzig, Thomas. gr. 8. XVI, 433 S. ℳ 5.

Chesterfield, Graf v., Die Lebensweisheit der Hindus. Nach den Papieren eines alten Brahminen. Deutsch von J. Schmitz. Leipzig, Jäger. 8 VI, 187 S. ℳ 3.

—, Erkenne Dich selbst. Früchte vom Baume der Erkenntnis. Ein Buch zur Erbauung. Leipzig, Jäger. 8. 187 S. ℳ 4.

Commentaria in Aristotelem graeca. Edito consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XXII, pars 2 Berlin, Reimer. XX, 2: Michaelis Ephesii in libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria. Ed. Mich. Hayduck. 8. XIV, 193 S. ℳ 8.

Diderot, Denis. Briefe an Sophie Voland. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von V. Wygodzinsky. Leipzig, Inselverlag. kl. 8. 302 S. ℳ 5.

Fechner, G. Th., Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. VI, 274 S. ℳ 3.

Feuerbachs, L., Sämtliche Werke. Neu herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl. II. Bd. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Stuttgart, Frommann. gr. 8. XI, 412. ℳ 4.

Galeni de causis continentibus libellus, a Nicolo Regino, in sermonem latinum translatus. Primum ed. Carol. Kalbfleisch. Marburg, Elwert. Lex.-8. 24 p. ℳ 1,20.

—, de temperamentis libri III. Recensuit Georg Helmreich. Leipzig, Teubner. 8. X, 132 p. ℳ 2,40.

Hartmanns, Eduard von, Ausgewählte Werke. VII.—IX. Bd. Philosophie des Unbewussten. 11., erweiterte Auflage in 3 Teilen. Leipzig,

Haacke. gr. 8. ℳ 20. 1. Phänomenologie des Unbewussten. LX, 495 S. — 2. Metaphysik des Unbewussten. VI, 596 S. — 3. Das Unbewusste und der Darwinismus. VI, 516 S.

Hobbes, Th., Leviathan, or Matter, Form and Power o fa Commonwealth, ecclesiastical and civil. Edited by A. R. Waller. Cambridge, University Press. gr. 8. XX, 532 p. *Sh.* 4/6.

Humes, David, Traktat über die menschliche Natur (treatise on human nature). Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaften einzuführen. In Deutscher Bearbeitung mit Anmerk. und einem Sachregister herausg. von Th. Lipps. 1. Tl. Ueber den Verstand. 2. Aufl. Hamburg, Voss. gr. 8. VIII, 380 S. ℳ 6.

Kant, Emm., Critique de la raison pure. Traduit de l'allemand avec notes par Pacaut et Tremesaygues. Préfaces de Hannequin. Paris, Alcan. 8.

—, Kritik der reinen Vernunft. In verkürzter Gestalt herausgeg. von A. Messer. 1.—5. Taus. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 8. VII, 188 S. ℳ 2,50.

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. III. Bd. 1. Abteilung: Werke; 3. Bd. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage. 1787. Berlin, Reimer. gr. 8. IX, 594 S. ℳ 11.

Kant, Immanuel, Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Th. Fritzsch. Leipzig, Reclam. 16. 106 S. ℳ 0,20.

—, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Zuerst herausgeg. von Gl. B. Jäsche. 3. Aufl. Neu herausg., mit Einleitung und Personen- und Sachregister versehen von W. Kinkel. 43. Bd. der philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr. 8. XXVIII, 171 S. ℳ 2,40.

Lassalle, F., Capital et travail. Suivi du procès de haute trahison intenté à l'auteur. Traduit par V. Dave et L. Rémy. Paris, Giard et Brière. 12. 395 p.

Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitung und Erläuterungen herausgeg. von E. Cassirer. 1. Bd. Leipzig, Dürr. 8. VIII, 375 S. ℳ 3,60.

—, La monadologie. Édition classique avec introduction, sommaire et notes par H. Guyot. Paris, Poussielgue. 79 p.

—, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Ins Deutsche übersetzt mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen von C. Schaarschmidt. 2. Aufl. 69. Bd. der philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr. 8. LXVIII, 590 S. ℳ 6.

* Lull, Ramón, Obras. Felix de les Maravelles del Mon. Texto original publicado é illustrado con notas y variantes por Jer. Roselló . . y un proemio bibliográfico por M. Obzador y Bennassar. 2 Tomos. Palma de Mallorca, Colomar. 4. XLVII, 275 p.

3. und 4. Bd. der Gesamtwerke.

Maimûnî's, Mûsâ (Maimonides'), Acht Kapitel. Arabisch und deutsch mit Anmerkungen von M. Wolff. 2., vermehrte und verb. Ausg. Leiden, Brill. gr. 8. XVI, 96 und 40 S. *M.* 5.

Montesquieu, Auswahl aus seinen Schriften. Herausg. von E. Meyer. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 8. XI, 275 S. *M.* 2,50.

Nietzsches Werke. 1. Abt. VI. Bd. gr. 8. Leipzig, Naumann.

VI. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. 38., 39. und 40. Taus. 531 S. *M.* 10.

— Dasselbe. 1. Abt. VIII. Bd. gr. 8. Ebd

VIII. Der Fall Wagner. Götzendämmerung. 11., 12. und 13. Taus. — Nietzsche contra Wagner. 9., 10. und 11. Taus. — Umwertung aller Werte. 7., 8. und 9. Taus. — Dichtungen. 12., 13. und 14. Taus. VI, 470 S. *M.* 6,50.

—, Unzeitgemässe Betrachtungen. 1. Bd. 1. Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller. — 2. Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historia für das Leben. Leipzig, Naumann. gr. 8. 214 S. *M.* 4,50.

—, Ultimos opúsculos. El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner. El ocaso de los ídolos. El anticristo. Versión española de L. de Mantua. Madrid, López Horno. 4. 296 p. *Pes.* 5,50.

Pascal, Bl., Thoughts on Religion and Philosophy. Translated by J. Taylor. London, Schulze. 4. 248 p. *Sh.* 16.

Plato, Apology and Meno. Translated by St. George Stock and C. A. Marcon. 3e ed. London, Simpkin. gr. 8. *Sh.* 2.

—, Phaedo. Edited with Introduction and Notes by H. Williamson. London, Macmillan. 12. 292 p. *Sh.* 3/6.

—, The four Socratic Dialogues. Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. With a Preface by E. Caird. Clarendon Press. gr. 8. 286 p. *Sh.* 3'6.

Platons Phaidros, ins Deutsche übertragen von R. Kassner. Leipzig, Diederichs. 8. 96 S. *M.* 2.

Rousseau, Jean Jacques, Du Contrat social. Nouvelle édition avec une introduction et des notes explicatives par G. Beaulavon. Paris, Société nouv. de libr. et d'édition. 18. 336 p.

Schlegel, Fr., Fragmente. Ausgewählt und herausg. von Fr. von der Leyen. Jena, Diederichs. 8. 181 S. *M.* 2.

Schopenhauer, Arth., Aphorismen zur Lebensweisheit. Ueber den Tod. Leben der Gattung. Erblichkeit der Eigenschaften. — Volksausgabe. Stuttgart, Kröner. gr. 8. III, 144 S. *M.* 1.

Schopenhauer, A., Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. 4 Teile. Stuttgart, Cotta Nachf. 1. T. 228 S. *M.* 0,60. — 2. T. 279 S. *M.* 0,70. — 3. T. 308 S. *M.* 0,80. — 4. T. 335 S. *M.* 0,90.

—, Los dolores del mundo. Traduc. de J. Ruipérez. Barcelona, Socied. gener. de Artes gráficas. 8. 63 p. *Pes.* 0,35.

Schopenhauers Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doss, Lindner und Asher, sowie andere bisher nicht gesammelte Briefe aus dem Jahre 1813 bis 1860, herausg. von E. Grisebach. 2., mehrfach bericht. Abdruck. Leipzig, Reclam. 16. 504 S. *M.* 1.

Spencer, H., Classification des sciences. Trad. par Rhéthoré. 7e éd. Paris, Alcan. 8.

—, Essais de politique. Trad. par A. Burdeau. 4e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

—, Essais scientifiques. Trad. par A. Burdeau. 3e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

—, Essais sur le progrès. Trad. par A. Burdeau. 5e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

—, First Principles. London, Williams & Norgate. 8. 512 p. *Sh.* 7 6.

—, Les bases de la morale évolutionniste. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

—, Premiers Principes. Trad. par Cazelles. 9e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 1.

—, Principes de biologie. 2 vol. Nouvelle éd. Trad. par Cazelles. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 20.

—, Principes de psychologie. Trad. par Ribot et Espinas. Nouvelle éd. 2 vol. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 20.

—, Principes de sociologie. Trad. par Cazelles et Gerschell. Paris, Alcan. 8. T. I: Données de la sociologie. 6e éd. *Fr.* 10. — T. II: Inductions de la sociologie. Relations domestiques. 5e éd. *Fr.* 7,50. — T. III: Institutions cérémonielles. Institutions politiques. 3e éd. *Fr.* 15. — T. IV: Institutions ecclésiastiques. 2e éd. *Fr.* 3,75.

—, Creación y evolución. Traduc. de A. Gómez Pinilla. Valencia, „El Pueblo". 8. 244 p. *Pes.* 1,50.

—, La justicia. Trad. por Ad. Posada. 4. ed. Madrid, Idamor Moreno. 4. 380 p. *Pes.* 7,50.

Spinozas Briefwechsel. Verdeutscht und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von J. Stern. Leipzig, Reclam. 16. 295 S. *M.* 0,60.

Spinoza, Ethik. Uebersetzt und mit Einleitung versehen von O. Baensch. Leipzig, Dürr. 8. XXVII, 311. *M.* 3.

Swarte, V. de, Descartes directeur spirituel. Correspondance avec la princesse Palatine et la reine Christine de Suède. Préface de M. Boutroux. Paris, Alcan. 16. 292 p.

Wulf, M. de, et Pelzer, A., Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines. Texte inédit. Louvain, Instit. supérieur de Philosophie. 8. XVI, 360 p. *Fr.* 10.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhaltes.

Adler, M., Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. Wien, Volksbuchhandlung. gr. 8. IV, 241 S. *M.* 4,50.

Allievo, G., Il ritorno al principio della personalità. Torino.

Allostis, Die Tugend des Genusses. Jena, Costenoble. 8. XII, 429 S. *M.* 4.

Apel, M., Kritische Anmerkungen zu Haeckels „Welträtsel". Ein Kommentar für nachdenkliche Leser. 3. Auflage. Berlin, Skopnik. gr. 8. 46 S. *M.* 0,50.

Apelmans, H., Pages de philosophie. Bruxelles, Schepens.

Armstrong, A. C., Transitional Eras in Thought with special Reference to the Present Age. London, Macmillan. gr. 8. 347 p. *Sh.* 6/6.

Ascher, M., Ausflüge in das Reich des Geistes und der Seele. Berlin, Concordia. 8. 76 S. *M.* 1.

Auerbach, M., Einfälle und Betrachtungen. Philosophische und weltliche Gedanken. Dresden, Reissner. gr. 8. III, 226 S. *M.* 4.

Aufsätze, philosophische. Herausgeg. von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin zur Feier ihres sechszigjährigen Bestehens. Berlin, Weidmann. gr. 8. XI, 759 S. *M.* 5.

August, C., Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Berlin, Walther. gr. 8. 63 S. *M.* 1,50.

Baernreither, F. C., Electa der Wahrheit. Gedanken über Bildung, Wissenschaft und Religion für die gebildete Frauenwelt. Münster, Alphonsus-Buchhandlung. gr. 8. VIII, 316 S. *M.* 4,50.

Bahnsen, J., Wie ich wurde, was ich ward. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlass des Philosophen herausg. von R. Louis. München, Müller. 1905. 8. LXXVII, 274 S. *M.* 8.

Balfour, A. J., Unsere heutige Weltanschauung. Einige Bemerkungen zur modernen Theorie der Materie. Uebersetzt von M. Ernst. 1. und 2. durchgeseh. Aufl. Leipzig, Barth. 36 S. *M.* 1.

Bärwinkel, Verträgt sich die Naturwissenschaft mit dem Gottesglauben? Ein Wort gegen Ladenburg und Haeckel. Vortrag. Leipzig, Braun. 8. 38 S. *M.* 0,40.

Baumann, J., Dichterische und wissenschaftliche Weltansicht. Mit besonderer Beziehung auf „Don Juan", „Faust" und die „Moderne". Gotha, Perthes. 8. VI, 247 S. *M.* 4.

Bellenger, F., Die aufgegangene Sonne oder die Vollkommenheitsstufe erreicht. Eine Enthüllung des Geheimnisvollen vermittelst Ultraprismalicht, Selbstmagnetisierung. Leipzig, Sängewald. 8. 88 S. *M.* 1.

Bendrat, T. A., Im Zeichen der Forschungsreisen. Eine synthetisch-philosophische Skizze. Berlin, Wunder. 8. 52 S. *M.* 0,60.

Besant, Annie, Theosophy and the new Psychology. gr. 8. 136 p. Theosoph. Publishing Co. *Sh.* 2.

Besse, C., Philosophies et philosophes. Essais de critique philosophique. Première série. Préface par l'abbé Guibert. Paris, Lethielleux. 12. 280 p.

Bevir, E. L., Bibel oder Babylon? Aus dem Englischen. Elberfeld, Hassel. gr. 8. 28 S. *M.* 0,50.

Biernatzki, J., Aus der Werkstatt des Dichters und Schriftstellers. Vortrag. Hamburg, Herold. Lex.-8. 18 S. *M.* 0,50.

Bigelow, J., Das Geheimnis des Schlafes. Uebersetzt von L. Holthof. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. 248 S. *M.* 3.

Blake, J. M., A reasonable View of Life. Essays towards the Understanding of the Methods and Working of the Eternal Love. 12. 124 p. London, Clarke. *Sh.* 1/6.

Blass, Fr., Wissenschaft und Sophistik. Vortrag. Berlin, Vaterländische Verlagsanstalt. 8. 55 S. *M.* 0,30.

Bode, W., Ueber den Luxus. Leipzig, Scheffer. 8. 166 S.. *M.* 1,60.

Bölsche, W., Weltblick. Gedanken zu Natur und Kunst. Dresden, Reissner. gr. 8. VIII, 351 S. *M.* 6.

—, Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur ästhetischen Kultur. 4. u. 5. Taus. Jena, Diederichs. gr. 8. XII, 348 S. *M.* 5.

Bornemann, L., Zur Sprachdenklehre. Erörterungen und Vorschläge. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. 69 S. *M.* 1,20.

Bourdeau, L., Le problème de la mort. 4e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Bruzon, P., La médicine et les religions. Thèse. Paris, Ballière. 8. 378 p.

Bullinger, A., Georg Wilhelm Friedrich Hegels Phänomenologie des Geistes behufs Einführung in die Philosophie und christliche Theologie auf ihren kürzesten und durchaus leicht verständlichen Ausdruck reduziert. Mit einem Anhange, Leben Jesu-Schriften betr. München, Ackermann. gr. 8. 49 S. *M.* 1.

Butler, S., Essays on Life, Art and Science. Edited by R. A. Streatfield. gr. 8. 352 p. London. Richards. *Sh.* 6.

Carneri, Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung. Volksausgabe. 13.—20. Taus. Stuttgart, Strauss. gr. 8. XII, 180 S. *M.* 1.

Charnacé. G. de, Hommes et choses du temps présent. Paris, Émile-Paul. 8.

Christophilus, Grundlinien der Versöhnungslehre. Leipzig, Strübig. gr. 8. 51 S. *M.* 0,75.

Cilleuils, A. des, La population. Paris, Lecoffre. 12. VII, 206 p.

Clamageran, J., Philosophie morale et religieuse, art et voyages. Préface de J. E. Roberty. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 3,50.

Coe, G. A., Education in Religion and Morals. gr. 8. 434 p. London, Revell. *Sh.* 5.

Dacqué, E., Wie man in Jena naturwissenschaftlich beweist. Stuttgart, Kielmann.

Dastre, A., La vie et la mort. Paris, Flammarion.

Denifle, H., Das geistliche Leben. Blumenlese aus den Deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts. 5. Auflage. Graz, Moser.

Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-histor. Klasse. 49. Bd. Wien, Gerolds Sohn. 4. III, 80, 78 und II, 250 S. ℳ 23.

Dennert, E., Bibel und Naturwissenschaft. Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers. Stuttgart, Kielmann. gr. 8. VIII, 318 S. ℳ 5.

—, Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine „Welträtsel". Nach dem Urteil seiner Fachgenossen beleuchtet. 5. Taus. Mit einem Anhange: Offener Brief an Prof. Dr. Ladenburg in Breslau. Volksausgabe. Halle, Müller. 8. VIII, 148 S. ℳ 0,75.

—, „Es werde". Ein Bild der Schöpfung. 1.—3. Taus. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 8. VII, 72 S. ℳ 1.

Deussen, P., Erinnerungen an Indien. Mit 1 Karte, 16 Abbildungen und einem Anhang: „On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to occidental Metaphysics". Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. VIII, 254 S. ℳ 5.

Deutsch, A., Neue Weltanschauung, neue Religion. Leipzig, Wöpke. 8. III, 74 S. ℳ 1,20.

Dodel, A., Aus Leben und Wissenschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. 1. Serie. 3 Teile: 1. Leben und Tod. 3. Auflage. 8. XVIII, 264 S. ℳ 2. — 2. Kleinere Aufsätze. 3. Aufl. 8. V, 264 S. ℳ 2. — 3. Moses oder Darwin? 8. Aufl. 8. VIII, 166 S. ℳ 1,50. Stuttgart, Dietz.

Egidy, M. v., Jugendblätter. Mit einer einleitenden Biographie von Pretzel. Berlin, Gose & Tetzlaff. gr. 8. XII, 111 S. ℳ 2.

Eichhorn, M., Die Welt der Freiheit. Steine zum Bau einer einheitlichen Weltanschauung. Leipzig, Wöpke. 8. IV, 50 S. ℳ 1.

Emerson, R. W., Essays. Zweite Reihe. Aus dem Englischen übertragen von W. Miessner. Jena, Diederichs. 8. IV, 251 S. ℳ 3.

Eremita, V. (Sören Kierkegaard), Entweder — Oder. Ein Lebensfragment. Aus dem Dänischen von O. Gleiss. 3. Aufl. Dresden, Richter. 8. XI, 606 S. ℳ 6.

Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Die Grundbegriffe der Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig, Veit. gr. 8. XII, 398 S. ℳ 8.

Ewald, O., Romantik und Gegenwart. 1. Bd. Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart. Berlin, Hofmann. 8. XIX, 227 S. ℳ 4,50.

Faber, H., Das Christentum der Zukunft. Ein Ausblick in das XX. Jahrhundert. Zürich, Schulthess. 8. VIII, 220 S. ℳ 3,20.

Fabre, J., La pensée chrétienne. Des évangiles à l'imitation de Jésus-Christ. Paris, Alcan. 8.

Falke, R., Gibt es eine Seelenwanderung? Eine moderne Frage beantwortet. Halle, Strien. gr. 8. III, 135 S. ℳ 2,60.

Favre, L., Notes sur l'histoire générale des sciences. Paris, Schleicher. 8. 131 p. *Fr.* 2.

Federn, K., Frauenrecht und Logik. Schmargendorf-Berlin, Verlag der Renaissance. 8. 16 S. ℳ 0,20.

Ferdy, H., Sittliche Selbstbeschränkung. Behagliche Zeitbetrachtungen eines Malthusianers über die begriffliche Wandlung des „moral restraint" in dem Jahrhundert 1803—1903 und die Ausbreitung des Neo-Malthusianismus. Hildesheim, Gude. Lex.-8. 204 S. ℳ 5.

Fischer, W., Poetenphilosophie. Eine Weltanschauung. München, Müller. 8. VIII, 346 S. ℳ 5.

Fiske, J., La destinée de l'homme. Trad. par Ch. Grolleau. Paris.

Flint, Rob., Philosophy as Scientia scientiarum and a History of Classifications of the Sciences. 8. 340 p. London, Blackwood. *Sh.* 12/6. Carrington. XX, 129 p.

Fonsegrive, G., Mariage et union libre. Paris, Plon-Nourrit. 16. 392 p.

Friedrich, P., Der Kampf um den neuen Menschen. Neue Reden an das Deutsche Volk. 18 Kapitel zu einer Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Strassburg, Heitz. 8. XV, 314 S. ℳ 4.

Fries, K., Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 125 S. ℳ 2,80.

Fuchs, R., Der Rythmus des Lebens und der Kunst. Zum Stile einer freien Menschheit. Berlin, Seemann. 8. 320 S. ℳ 3.

Gerling, R., Freie Liebe oder bürgerliche Ehe. Oranienburg, Orania-Verlag. gr. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Gibier, Le catholicisme dans les temps modernes. 2. vol. 1. Ses resistances. 2. Ses oeuvres. Paris, Lethielleux. 8. 599 et 579 p. *Fr.* 8.

Gille, A., Philosophisches Lesebuch in systematischer Anordnung. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. gr. 8. VII, 148 S. ℳ 2.

Giraud, V., La philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine. Paris, Bloud.

Girgensohn, K., Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie. Leipzig, Deichert Nachf. 8. V, 61 S. ℳ 1.

Gleichen-Russwurm, A. v., Keine Zeit und andere Betrachtungen. Stuttgart, Cotta. 8. III, 244 S. ℳ 4.

Goldenweiser, A., Das Verbrechen als Strafe und die Strafe als Verbrechen. Leitmotive in Tolstois „Auferstehung". Vortrag, gehalten in einer Anwaltsversammlung in Kiew. Berlin, Prager. 8. 72 S. ℳ 2.

Goncourt, J. de et E. de, Ideen und Impressionen. Uebertragung. Leipzig, Zeitler. 8. 209 S. ℳ. 4.

Good, P., Hygiene und Moral. Eine zeitgemässe Studie. Aus dem Französischen übersetzt durch E. Mazerolle. Strassburg, Le Roux. kl. 8. XII, 58 S. ℳ. 0,60.

Görland, A., Paul Natorp als Pädagog. Leipzig, Klinkhardt.

Grabowsky, N., Die ideale Ehe, wie muss sie beschaffen sein? Leipzig, Spohr. 8. 38 S. ℳ. 0,50.

—, Lehren und Entdeckungen, sowie ihre reformatorische Bedeutung für Religion und Wissenschaft. 2., umgearbeitete und verm. Auflage. Ebenda. gr. 8. 90 S. ℳ. 1,20.

Gottl, F., Die Grenzen der Geschichte. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. IX, 142 S. ℳ. 3.

Green, Th., Die theosophische Bewegung. Berlin, Raatz. 8. 41 S. ℳ. 0,50.

Greve, P., Randarabesken zu Oskar Wilde. Minden, Bruns. 8. 50 S. ℳ. 1.

Grunwald, M., Die moderne Frauenbewegung und das Judentum. Vortrag. Wien. (Berlin, Poppelauer) gr. 8. 32 S. ℳ. 0,60.

Grützmacher, R., Materialismus und religiöse Erziehung. Vortrag. Hamburg, Ev. Buchh. gr. 8. 20 S. ℳ. 0,80.

Guibert, J., La bonté. Poussielgue. 196 p.

Guillemet, G. L., Témoignages spiritualistes des plus grands savants du XIX siècle. Paris, Hatier. 16. 95 p.

Güttler, C., Wissen und Glauben. 16 Vorträge. 2., neubearb. Aufl. München, Beck. gr. 8. VIII, 210 S. ℳ. 3.

Guyot, J., La trinité humaine. Blois, Migault. 16. 188 p.

Habenicht, H., Der grösste Gewissenskonflikt aller Zeiten. Moderne Naturethik und Christentum. Gotha, Gläser. 8. 24 S. ℳ. 0,60.

Habrich, L., Leben und Seele. Zwei Vorträge. Kempten, Köselsche Buchhandlung. gr. 8. 42 S. ℳ. 0,70.

Handmann, R., Der Symbolismus des Herzens und seine natürliche Grundlage 2., verm. u. verb. Aufl. Graz, Styria. 8. III, 75 S. ℳ. 0,85.

Hänzel, E., Die Empfindungen als Abbildungen des Hirnstoffs. Leipzig, Uhlig. gr. 8. 31 S. mit einer Tafel. ℳ. 0,50.

Harrison, J. S., Platonism in English Poetry of the 16th and 17th Centuries. gr. 8. XI, 235 p. London, Macmillan. *Sh.* 8/6.

Hartmann, A., Das Evangelium der Freiheit. Leipzig, Theosophische Zentralbuchhandlung. 8. III, 66 S. ℳ. 1,20.

Haucks, Br., Unser Leben und unser Ziel. Ancona, Schmidtz. kl. 8. 39 S. ℳ. 0,30

Heim, K., Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Berlin, Schwetschke. gr. 8. XI, 299 S. ℳ. 4.

Heinrici, G., Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäss? Leipzig, Dürr. 8. 35 S. ℳ 0,60.

Heise, F., Populäre Naturphilosophie oder: Hat Prof. Ladenburg die Sprache der Natur in bezug auf Gott und unsere Unsterblichkeit richtig verstanden? Leipzig, Siegismund & Volkening. gr. 8. 31 S. ℳ 0,75.

Herder, J. G., Ideen. Zusammengestellt von Fr. von der Leyen. Jena, Diederichs. 8. XX, 231 S. ℳ 2.

Herrmann, J. H., Die neue Welt und der Welt Ende, unter Mitwirkung des hl. Geistes. Leipzig, Pfau. gr. 8. 440 S. ℳ 6.

—, W., Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 12. VI, 66 S. ℳ 1.

Hilty, C., Glück. 2. Teil. 36.—40. Tausend. Leipzig, Hinrichs. 8. III, 326 S. ℳ 3.

Hoberg, G., Babel und Bibel. Ein populärer Vortrag. Freiburg, Herder. gr. 8. VII, 35 S. ℳ 0,80.

Hölker, J., Ueber Gott und die Welt. Eine populär-philosophische Darstellung einer auf erkenntniskritischer Grundlage aufgebauten Weltanschauung für denkende Leser jeden Standes, insbesondere für Studierende aller Fakultäten. Leipzig, Fock. gr. 8. IV, 104 S. ℳ 1,50.

Hoppe, E., Die Evolutionstheorie und der lebendige Gott. Vortrag. Witten, Koetzold. 8. 50 S. ℳ 0,60.

—, Natur und Offenbarung. Eine Untersuchung über die Weltstellung des Menschen. 2. Aufl. Hannover, Hahn. 8. VIII, 238 S. ℳ 2,25.

Horneffer, E., Platon gegen Sokrates. Interpretationen. Leipzig, Teubner. gr. 8. 82 S. ℳ 2,80.

Houtin, A., L'Américanisme. Paris, Nourry. 12. 500 p.

Hudson, W. H., An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer. London, Watts. 8. 124 p. 6 *d.*

Huhle, E., Philosophie. Leipzig, Paul. 133 S. ℳ 0,30.

Humpert, Th., Herzenskämpfe. Bekenntnisse und Mahnungen. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. 49 S. ℳ 0,80.

Hunzinger, A. W., Naturwissenschaft, Philosophie, Christentum. Schwerin, Bahn. gr. 8. 49 S. ℳ 0,90.

Hyde, W. de Witt, From Epicurus to Christ. A Study in the Principles of Personality. London, Macmillan. gr. 8. 285 p. *Sh.* 6/6.

Jaffé, A., Gedanken und Gleichnisse. Neue Ausgabe. Berlin, Schildberger. 8. 259 S. ℳ 3,50.

Janet, P., Filosofía de la felicidad. Versión española de J. Labaila. Barcelona. 8. 259 p. *Pes.* 1,50.

Key, E., Ueber Liebe und Ehe. Essays. Uebertr. von Francis Marc. Berlin, Fischer. XV, 496 S. ℳ 4.

Klein, F., Ueber die Aufgaben und die Zukunft der philosophischen Fakultät. Rede. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. 13 S. ℳ 0,40.

König, E., Im Kampf um das alte Testament. 3. Heft: Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode. Zugleich Kritik von Delitzsch' Babel-Bibel-Schrift. Lichterfelde-Berlin, Runge. gr. 8. 45 S. ℳ 0,70.

Kotz, W., Verschiedene Begriffsbildungen. Wien, Beyer. gr. 8. 220 S. ℳ 2,50.

Krause-Malonnek, Der Kulturkrach. Betrachtungen eines Zukunftsmenschen über die Erde und das Treiben der Menschen. Berlin, Schlosser. gr. 8. 116 S. ℳ 1.

Krische, P., Excelsior. Kurzer, gemeinverständlicher Abriss über eine neue Religion und Lebensphilosophie. In bescheidenen Formen geschrieben für jedermann. 1. Bd. Theoretischer Teil. Leipzig, Lotus-Verlag. 8. XIV, 401 S. ℳ 4.

Kropotkin, P., Moderne Wissenschaft und Anarchismus. Berlin, Räde. 8. III, 88 und 11 S. ℳ 1.

Kullnick, M., Das Geheimnis des Erfolges. Berlin, Schulze. gr. 8. 23 S. ℳ 0,50.

Labeyrie, C., Dogme et métaphysique. La Chapelle-Montligeon. 8. XIV, 810 p.

Laisant, C. A., L'éducation fondée sur la science. Préface d'A. Naquet. Paris, Alcan. 18. 153 p. *Fr.* 2,50.

Lange, Fr., Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung. Mit einem Anhange. Nationale Arbeit und Erlebnisse. 4., stark verm. Aufl. Berlin, Duncker. gr. 8. XV, 443 S. ℳ 4.

Lasswitz, K., Religion und Naturwissenschaften. Ein Vortrag. Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. 30 S. ℳ 0,60.

Lavallée, A., La question qui nous divise le plus. Paris, Lecoffre. 8. 115 p.

Lehmann-Hohenberg, Naturwissenschaft und Bibel. Beiträge zur Weiterbildung der Religion, Ausblicke auf eine neue Staatskunst, eine naturwissenschaftliche Antwort auf das Glaubensbekenntnis Kaiser Wilhelms II. Jena, Costenoble. gr. 8. VI, 160 S. ℳ 2.

Lévy, O., Das 19. Jahrhundert. Dresden, Pierson. 8. 155 S. ℳ 2.

Liebmann, O., Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. II. Bd., 4. (Schluss-)Heft. Der Ursprung

der Werte etc. Strassburg, Trübner. gr. 8. III, S. 363—508. ℳ 3. (2. Bd. vollständig ℳ 11.)

Lienhard, Fr., Oberflächen-Kultur. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 8. 63 S. ℳ 1.

Liesse, A., La statistique. Méthodes, procédés, résultats. Paris, Alcan. 12.

Lindner, Th., Geschichtsphilosophie. Das Wesen der geschichtlichen Entwicklung. Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. 2., erweiterte und umgearb. Auflage. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XII, 241 S. ℳ 4,50.

Lizzocci, O., Nuovi orizzonti, ossia avviamento a nuovi studi di filosofia. Pistoia, Flori. 8. 216 p. *L.* 3.

Loebel, A., Die Lösung des Welträtsels. Breitenau (Pirna), Loebel. 8. 129 S. ℳ 2.

Long, G. H., Some Popular Philosophy. London, Sonnenschein. gr. 8. VI, 113 p. *Sh.* 2/6.

Louisenson, A., Präliminarien zum Frieden zwischen Wissenschaft und Glauben. Vorschläge eines alten Schäfers, der in Gottes freier Natur beide liebgewonnen hat. Breslau, Maruschke & Berendt. gr. 8. 62 S. ℳ 1.

Lourié, O., Le bonheur et l'intelligence. Paris, Alcan. 12. 201 p. *Fr.* 2,50.

Lubenow, H., Die Wahrheit über das Leben. Berlin, Schmaller und Lubenow. 16. 91 S. ℳ 2.

Lublinski, S., Die Bilanz der Moderne. Berlin, Cronbach. 8. VIII, 374 S. ℳ 4.

—, Vom unbekannten Gotte. Ein Baustein. Dresden, J. Reissner. 8. 99 S. ℳ 1,50.

Lüngen, W., Fragen der Frauenbildung. Leipzig, Teubner.

Mack, J., Das spezifisch Menschliche und sein Verhältnis zur übrigen Natur. Ein Versuch der Lösung des Ichproblems. München, Finsterlin. gr. 8. III, 224 S. ℳ 3.

Maeterlinck, M., Der doppelte Garten. Deutsch von Fr. v. Oppeln-Bronikowski. 1. u. 2. Taus.. Jena, Diederichs. 8. 194 S. ℳ 4,50.

Mallik, M. C., The Problem of Existence, its Mystery, Struggle and Comfort in the Light of Aryan Wisdom. London, Fisher Unwin. 8. 336 p. *Sh.* 10/6.

Malvert, A., Wissenschaft und Religion. Nach dem 25. Tausend der Französischen Ausgabe ins Deutsche übertragen. Frankfurt, Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8. IV, 124 S. ℳ 2.

Mansloff, Ph., Willensunfreiheit und Erziehungsmöglichkeit. Spinoza, Leibniz, Schopenhauer. 38. Bd. der Berner Studien zur Philosophie und Geschichte der Philosophie. Herausgeg. von L. Stein. Bern, Scheitlin & Spring. gr. 8. II, 74 S. ℳ 1,50.

Marcus, H., Meditationen. Berlin, Ebering. gr. 8. 220 S. ℳ 3.

Marotta, N., La correlativitá psicofisica e la scienza dell' educazione. Catania, Giannotta.

Martens, F. de, La paix et la guerre. Paris, Rousseau.

Martin, C., Das Evangelium vom neuen Menschen. Leipzig, Naumann. 8. 118 S. ℳ 3.

Mausbach, J., Weltgrund und Menschheitsziel. München-Gladbach, Verlag der Zentralstelle des Volksvereins für das kathol. Deutschland. ℳ 0,60.

Mayer, E. W., Der christliche Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterklärung. Strassburg, van Hauten. 8. 28 S. ℳ 0,80.

Mesnil, J., Die freie Ehe. Uebers. von K. Federn. 2., verm. Aufl. Berlin-Schmargendorf. Verl. „Renaissance". 8. III, 53 S. ℳ 0,60.

Metschnikoff, E., Studien über die Natur des Menschen. Eine optimistische Philosophie. Autoris. Ausg. Eingeführt durch W. Ostwald. Leipzig. Veit. gr. 8. XIV, 399 S. mit Abbild. ℳ 5.

Michel, W., Apollon und Dionysos. Dualistische Streifzüge. Stuttgart, Juncker. gr. 8. 80 S. ℳ 3.

Mithouard, A., Traité de l'occident. Paris, Perrin. 16. 268 p.

Molsberg, P. A. von, Streifzüge ins Gebiet der Philosophie und Naturwissenschaften. Wiesbaden, Bechtold. gr. 8. 26 S. ℳ 1.

Moltmann, J., Vom künftigen Gott und seinem Kult. Ein erstes Wort. Leipzig, Wigand. 8. 83 S. ℳ 0,90.

Morawski, M., S. J., Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Aus dem Polnischen von J. Overmans S. J. Freiburg, Herder. 8. XI, 258 S. ℳ 2,20.

Müller, B., Warum sind wir auf der Welt? Plauen, Selbstverlag.

Münch, W., Anmerkungen zum Text des Lebens. 3. Auflage. Berlin, Weidmann. 8. XV, 233 S. ℳ 4,60.

—, Zukunftspädagogik. Utopien, Ideale, Möglichkeiten. Berlin, Reimer. 8. IV, 269 S. ℳ 4.

Natur und Kunst. Briefwechsel zwischen William Shakespeare und Madame Gâches-Sarraute. Nach authentischen Quellen herausg. von H. B. Zürich, Schmidt. 8. 311 S. ℳ 3,75.

Noeggerath, R., Das Fortleben. Beweise. Kundgebungen. Philosophie. Stimmen aus dem Jenseits. Aus dem Französ. von M. Roland. Leipzig, Mutze. gr. 8. XXVIII, 666 S. ℳ 5.

Nordau, M., Dégénérescence. 7e éd. 2 vol. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

—, Les mensonges conventionnels de notre civilisation. 7e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Ossip-Lourié, Le bonheur et l'intelligence. Paris, Alcan. 16. 201 p. *Fr.* 2,50.

Ostwald, W., Abhandlungen und Vorträge allgemeinen Inhalts (1887 bis 1903). Leipzig, Veit. gr. 8. X, 468 S. ℳ 8.

Otto, L., Endzweck des Menschheits-Daseins. Beiträge zur Lösung der Welträtsel. Berlin, Simion. 8. 63 S. ℳ 1.

Otto, R., Naturalistische und religiöse Weltansicht. (Lebensfragen, Schriften und Reden, herausg. von H. Weinel.) Tübingen, Mohr. 8. VIII, 296 S. ℳ 3.

Parocchi, L., Protestantismo e razionalismo. Conferenze. II. ed. Roma, Tip. Sallustiana. 8. VIII, 244 p.

Pasquier, E., La terre tourne-t-elle? Bruxelles, Levèvre. 34 p.

Passy, F., Richet, d'Estournelles, de Constant, Bourgeois, Gide, Weiss, La Fontaine, Lyon, La paix et l'enseignement pacifiste. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Paterson, W. R., L'éternel conflit. Traduit de l'anglais par G. Milo. Paris, Alcan. 16. XII, 210 p. *Fr.* 2,50.

Paul, A., Wie sollen wir geistig arbeiten. Eine Hygiene und Aesthetik der geistigen Arbeit. 7. Aufl. Berlin, Nitschmann. gr. 8. 69. S. ℳ 1.

Pesch, T., S. J., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten. 8. Auflage. Freiburg. Herder. 12. XV, 607 p. ℳ 3,50.

Peters, E., Macht zum Glück! Ein Richtweg zu harmonischer Entwicklung, Lebenskraft und Lebensgenuss. Bremen, Melchers. kl. 8. 29 S. ℳ 0,30.

Philosophie, die, im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lack, O. Liebmann, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt herausg. von W. Windelband. 1. Bd. Heidelberg, Weber gr. 8. IX, 186 S. ℳ 5.

Picard, E., Comment traiter l'enfant à l'école. Paris, Firmin-Didot. 16. 104 p. *Fr.* 2,50.

Poincaré, H., Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann. Leipzig, Teubner. XVI, 342 S. ℳ 4,80.

Prezzolini, G., Il linguaggio come causa d'errore. Firenze, Spinelli.

Quensel, H., Geht es aufwärts? Eine idealphilosophische Hypothese zur Entwicklung der menschlichen Psyche auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Köln, Schmitz. gr. 8. 188 S. ℳ 4.

Renouvier, Ch., Manuel républicain de l'homme et du citoyen. Nouvelle édition, publiée par J. Thomas. Paris, Colin. 18. 320 p. *Fr.* 3,50.

—, Les derniers entretiens. Recueillis par L. Prat. Paris, Colin. 18. *Fr.* 2,50.

Réville, J., Modernes Christentum. Autor. Uebersetzung von H. Buck. Tübingen, Mohr. 8. VII, 145 S. ℳ 2,50.

Reinhardt, A., Die Pflege des reinen Menschentums. Berlin, Unger. gr. 8. VII, VI, 95 S. ℳ 2.

Reinhard, W., Schönheit und Liebe. Leipzig, Thomas. 150 S. ℳ 3.

Rieder, J., Ein Blättlein Liebe. Glossen zur Sittlichkeitsbewegung. Leipzig, Röhrmann. gr. 8. 54 S. ℳ 1,25.

Riehm, G., Hat die christliche Weltanschauung die Naturwissenschaft zu fürchten? Vortrag. Potsdam, Stiftungsverlag. gr. 8. 24 S. ℳ 0,60.

Ringbüchlein, Abriss Deutscher Weltansicht. Weimar, Verlag der Iduna. 8. 28 S. ℳ 0,50.

Rippert, Politique et religion. Paris, Perrin. 12. 286 p.

Rist, A., La philosophie naturelle intégrale et les rudiments des sciences exactes. Paris, Hermann. 4. VI, 131 p.

Ritter, H., Das goldene Buch der Lebensweisheit. In 20 Lieferungen. 1. und 2. Lieferung. Leipzig, Schmitz. Lex.-8. S. 1—160 mit Abbild. Je ℳ 1.

Rodrigues, G., L'idée de relation. Essai de critique positive. Société nouv. de libr. et d'éd. 8. 348 p.

Roosevelt, Th., L'idéal américain. Trad. par A. et E. de Rousiers. Paris, Colin. 18. XIX, 249 p.

Ross, W. S. (Saladin), Gretchen. Gemischte Essays über das Ewig-Weibliche. Deutsch von W. Schaumburg. Zürich, Schaumburg. gr. 8. II, 213 und XIV S. ℳ 3.

Rudert, Th., Das letzte Wort der Philosophie. Leipzig, Knaur. gr. 8. 36 S. mit 1 Tab. ℳ 2,50.

Rudolph, H., Die Religion der Zukunft. 1. Bd. der geheimwissenschaftlichen Vorträge. Herausg. von A. Weber. Leipzig, Theosophische Zentralbuchhandlung. gr. 8. VIII, 204 S. ℳ 2,50.

Ruskin, J., Menschen untereinander. Auszüge aus seinen Schriften. Auswahl und Uebersetzung von M. Kühn. Düsseldorf, Langewiesche. 8. 228 S. ℳ 1,80.

Russalkow, W., Grausamkeit und Verbrechen im sexuellen Leben. Historisch-psychol. Studien. 5. Auflage. Leipzig, Schlöffel. 8. 64 S. ℳ 2.

Rüttenauer, B., Aphorismen aus Stendhal. Ueber Schönheit, Kunst und Kultur. Ausgezogen und in Deutscher Uebersetzung zusammengestellt. 2. Bändchen. Strassburg, Heitz. 8. IV, 172 S. ℳ 3.

Sakolowski, P., Moderne Renaissance. Altenburg, Unger. 8. 161 S. ℳ 2.

Schell, H., Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis. Eine kritische Entgegnung auf Prof. Ladenburgs Vortrag. 2., unveränd. Aufl. Bamberg, Schmidt. gr. 8. 32 S. ℳ 0,50.

Schmidt, W., Der Kampf der Weltanschauungen. Berlin, Trowitzsch. 8. III, 281 S. ℳ 3,60.

Schmitt, E. H., Der Idealstaat. Berlin, Räde. 8. XV, 227 S. ℳ 2,50.

—, Religion und Kultur. Vortrag. Berlin-Schmargendorf, Verlag „Renaissance". 15 S. ℳ 0,20.

Schneider, W., Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. 7. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XX, 751 S. ℳ 6,20.

Schollmeyer, E., Frauenfrage und Bibel. Halle, Gebauer-Schwetschke. gr. 8. III, 48 S. ℳ 0,60.

Schrader, O., Maya-Lehre und Kantianismus. Berlin, Raatz. 8. 30 S.

Schubert, J., Naturwissenschaftliche Grundlagen unserer Weltanschauung. Vortrag. Eberswalde, Langewiesche. gr. 8. 16 S. ℳ 0,50.

Schwaner, W., Germanen-Bibel. Aus hl. Schriften germanischer Völker. Berlin, Volkserzieher-Verlag. Lex.-8. VII, 311 S. ℳ 3.

Schwarz, H., Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip. 5 Vortr. Leipzig, Dieterich. gr. 8. IV, 128 S. ℳ 2.

Siebert, O., Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VIII, 72 S. ℳ 1,20.

Simonyi, J. v., Zeit-, Streit- und Zukunftsfragen. I. Einleitung, Presse, Liebe und Ehe, Erziehung und Unterricht. — II. Die Schopenhauer-Filosofasterei eine Ursache und ein Faktor des Nihilismus und Anarchismus und die einzigen Gegenmittel gegen die letzteren. Pressburg, Druck der eigenen Offizin.

Sitzungsberichte der königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Klasse für Philosophie, Geschichte und Philologie. Jahrgang 1903. Prag, Rivnac. gr. 8. ℳ 9.

Sitzungsberichte, Wiener. Philosophisch-historische Klasse. 147. Bd. Wien, Gerold. gr. 8. ℳ 9.

Sofér, J., Biblia e Babele. Appunti alle conferenze del Prof. G. Sacerdoti. Triest, Schimpff. gr. 8. 162 p. ℳ 3.

Sortais, G., La crise du libéralism eet la liberté d'enseignement. Paris, Lethielleux. 12. 244 p.

Spausta, H., Vernunft und Wahrheit. Der Mensch und sein Verhältnis zu Gott oder die Lösung der sozialen Frage. Leipzig, Mutze. 8. 128 S. ℳ 2.

Spielberg, O., Die Wege des Schaffenden. Dresden, Pierson. 196 S. ℳ 2.

—, Unser Leben muss Religion sein. Dresden, Pierson. 8. III, 144 S. ℳ 2.

Stange, C., Die Heilsbedeutung des Gesetzes. Vortrag. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 30 S. ℳ 0,75.

Staub, J. B., Ein Edelmensch im schlichtesten Gewande. Briefe eines philosophischen Schuhmachers, bearb. u. herausg. von H. Morsch. Berlin, Volkserzieherverlag. gr. 8. LXIX, 485 S. ℳ 4.

Staudinger, Fr., Sprüche der Freiheit. Wider Nietzsches und anderer Herren-Moral. Darmstadt, Röther. 8. 188 S. ℳ 2.

Stechow, L. v., Philosophisch-religiöse Betrachtungen und Fernblicke. Heidelberg, Winter. gr. 8. IV, 583 S. ℳ. 7.

Stein, L., Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Tübingen, Mohr. gr. 8. XI, 473 S. ℳ. 8.

Strunz, Fr., Naturbetrachtung und Naturerkenntnis im Altertum. Eine Entwicklungsgeschichte der antiken Naturwissenschaften. Hamburg, Voss. gr. 8. VII, 168 S. ℳ. 5.

Studien, philosophische. Herausg. von W. Wundt. Namen- und Sachregister zu Bd. I—XX, bearbeitet von H. Lindau. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IV, 172 S. ℳ. 10.

Tasker, J. G., Häckels Lösung der Welträtsel. Aus dem Englischen von C. Herrmann. Gross-Lichterfelde, Herrmann. 8. 74 S. ℳ. 0,60.

Thal, M., Das Christentum und die moderne Frauenbewegung. Breslau, Köbner. gr. 8. 27 S. ℳ. 0,60.

Thémanlys, L. M., Misère et charité. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie. 18. 252 p.

Thor, F., Hammerschläge. Sozial-ethische Aphorismen. Leipzig, Fritsch. 8. 79 S. ℳ. 1.

Titius, A., Religion und Naturwissenschaft. Eine Antwort an Professor Ladenburg. Tübingen, Mohr. gr. 8. III, 114 S. ℳ. 1,80.

Tolstoi, Leo, Besinnet Euch. Uebers. von A. Skarvan. Berlin, Fontane. 8. 99 S. ℳ. 1.

—, Gedanken weiser Männer. Deutsch von A. Hess. Leipzig-München, Langen. 8. 398 S. ℳ. 4,50.

—, Kritik der dogmatischen Theologie. Uebersetzt von C. Ritter. I. Bd. Leipzig, Diederichs. 8. X, 211 S. ℳ. 3.

Trommershausen, E., Die wissenschaftliche Berechtigung der christlichen Weltanschauung (mit Beziehung auf Ladenburg und Häckel). 2 Vorträge. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 52 S. ℳ. 0,60.

Tuttle, H., Die Philosophie des Geistes und der Geisterwelt. Uebersetzt von G. E. Weiss. Leipzig, Mutze. gr. 8. XXIV, 249 S. ℳ. 3.

Unold, J., Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. 2. Aufl. Leipzig, Teubner. VIII, 152 S. ℳ. 1.

Vacandard, De la tolérance religieuse. Paris, Bloud. 64 p.

Vailleroux, H., La coopération. Paris, Lecoffre, 12. 224 p.

Verworn, M., Naturwissenschaft und Weltanschauung. Eine Rede. Leipzig, Barth. 8. 48 S. ℳ. 1.

Vignon, P., Sur le matérialisme scientifique. La Chapelle-Montligeon, Imprimerie-Librairie de Montligeon.

Visan, T. de, Paysages introspectifs, poésies. Avec un essai sur le symbolisme. Paris, H. Jouve. 8. LXXIX, 152 p.

Vossler, K., Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung. Heidelberg, Winter. VII, 98 S. ℳ 2,80.

Walther, Fr., Der Zusammenhang zwischen Verstandesentwickelung und Religion. Stuttgart, Kohlhammer. 8. III, 132 S. ℳ 2.

Walther, W., Ad. Harnacks Wesen des Christentums, für die christliche Gemeinde geprüft. 5. Auflage. Leipzig, Deichert. gr. 8. IV, 174 S. ℳ 1,50.

Warneck, E., Das neueste Testament oder: Gott oder Welt? Eine Kampfschrift gegen den Ultramontanismus und Materialismus. Mit einem Nachtrag „Umsonst". Berlin, Walther. gr. 8. 86 S. ℳ 2.

Weber, O., Theologie und Assyriologie im Streite um Bibel und Babel. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 31 S. ℳ 0,50.

Weib, das, vom Mann erschaffen. Bekenntnisse einer Frau. Aus dem Norwegischen übersetzt von Tyra Bentsen. Berlin, Cassirer. 8. III, 136 S. ℳ 2,50.

Weininger, O., Ueber die letzten Dinge. Mit einem Vorwort von M. Rappoport. Wien, Braumüller. 8. XXV, 183 S. ℳ 5.

Weis, A., Kulturgeschichte und Naturwissenschaft. Eine Zurückweisung der Weltanschauung von Prof. Ladenburg. Stuttgart, Kielmann. 8. VII, 115 S. ℳ 2.

Weiss, A. M., O. Pr., Die Kunst zu leben. Ein Handbüchlein für Erzieher und zur Selbsterziehung. 5. Aufl. Freiburg, Herder. kl. 8. XIX, 565 S. ℳ 4.

—, Lebensweisheit in der Tasche. 10. Aufl. Freiburg, Herder. kl. 8. XVIII, 504 S. ℳ 3.

Weltanschauung, positive. IV. Bd. der Religion der Menschheit. Organ der Deutschen positivistischen Vereinigung. Herausgeg. von H. Molenaar. 8 Hefte. München, Molenaar. 8. ℳ 4.

Werfer, A., Gottes Herrlichkeit in seinen Werken. 3. Aufl. Ulm, Ebner. 12. XVII, 528 S. mit Abbildungen. ℳ 4.

Wihan, R., Spiritismus und Theosophie vom Standpunkt der Philosophie. Leipzig, Mutze. gr. 8. 59 S. ℳ 1.

Wilde, O., Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Aus dem Zuchthaus zu Reading. Aesthetisches Manifest. Uebersetzt von H. Lachmann und G. Landauer. Berlin, Schnabel. 8. 149 S. ℳ 2,50.

Wille, B., Auferstehung. Ideen über den Sinn des Lebens. Nach einem Vortrag. Berlin-Schmargendorf. Verlag „Renaissance". 16 S. ℳ 0,20.

Windelband, W., Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede. 3., unveränderte Auflage. Strassburg, Heitz. gr. 8. 27 S. ℳ 0,60.

Witt, O., Narthekion. Nachdenkliche Betrachtungen eines Naturforschers. Neue Folge. Berlin, Mückenberger. gr. 8. VII, 262 S. ℳ 4,40.

Wüst, F., Die Umwertung aller Werte. I. Bd.: Eine Philosophie des modernen Lebens. Berlin, Harrwitz. 8. 106 S. ℳ 3.

Zell, Th., Das rechnende Pferd. Ein Gutachten über den „Klugen Hans" auf Grund eigener Beobachtungen. Berlin, Dietze. 8. 80 S. ℳ 1.

Zerbst, M., Die Philosophie der Freude. Leipzig, Naumann. 8. VII, 214 S. ℳ 4.

Ziegler, J. H., Die wahre Einheit von Religion und Wissenschaft. Zürich, Füssli. ℳ 4.

Zu Kants Gedächtnis. 12 Festgaben zu seinem hundertjährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster. Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit 4 Beilagen. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. V, 350 S. ℳ 6.

Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der 100. Wiederkehr des Tages seines Todes, herausg. von der Universität Königsberg. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. Lex.-8. V, 374 S. ℳ 12.

Zyromski, E., L'orgueil humain. Paris, Colin. 18. VI, 378.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher.

Baillon, Baron L., Philosophische Schriften. 1. Bd. Ueber das Fundament der Erkenntnis. Laibach, Fischer. Lex.-8. IV, 68 S. ℳ 2.

Höfler, A., Grundlehren der Logik. 3. Aufl. Wien, Tempsky. gr. 8. VI, 181 S. ℳ 2,90.

Ikin, A. E., Methods of Science. A Thesis in Logic and Methodology. 8. London, Simpkin. *Sh.* 1.

Kroell, H., Die Grundzüge der Kantschen und der physiologischen Erkenntnistheorie. Strassburg, Beust. gr. 8. 48 S. ℳ 1,80.

Lehmen, A., Logik, Kritik und Ontologie. 2., verb. Aufl. Freiburg, Herder. 8. XVI, 447 S. ℳ 5.

Martinetti. Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza. Torino, Clausen.

Müller, W., Propädeutische Logik nach Wundt. Progr. Greiz, Gymn. 8. 45 S.

Natorp, P., Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, Elwert. 8. 57 S. ℳ 1.

Rickert, H., Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2., verb. und erweiterte Aufl. Tübingen und Leipzig, Mohr. 8. VIII, 244 S. ℳ 4.

Sigwart, Ch., Logik. I. Bd.: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. XXIII, 498 S. — II. Bd.: Die Methodenlehre. VIII, 799 S. 3., durchges. Aufl. Tübingen, Mohr. gr. 8. ℳ 25.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Arnoldt, E., Ueber den ersten Teil der ersten Antinomie der spekulativen Vernunft. Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit. Vortrag. Königsberg, F. Beyer. gr. 8. ℳ 0,60.

Ballerini, G., Il principio di causalità e l'existenza di Dio, di fronte alla Scienza Moderna. Firenze, Libreria Fiorentina.

Behrend, F., Psychologie und Begründung der Erkenntnislehre. Ein Beitrag zur Widerlegung des Psychologismus. Berlin, Calvary. 8. 42 S. ℳ 2.

Domet de Vorges, Considérations sur la „Critique de la raison pure". Arras, Sueur-Charruey. 55 p.

Driesch, H., Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 239 S. ℳ 4.

Erdmann, E. Th., Drei Beiträge zur allgemeinen Theorie der „Begriffe". Leipzig, Mutze. gr. 8. 26 S. ℳ 0,50.

Falter, L., Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik bei Kant und Hume. Diss. Giessen. 71 S.

Freytag, W., Die Erkenntnis der Aussenwelt. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. Halle, Niemeyer. gr. 8. III, 146 S. ℳ 4.

—, Ueber den Begriff der Philosophie. Eine kritische Untersuchung. Halle, Niemeyer. gr. 8. III, 47 S. ℳ 1.

Königswald, R., Ueber die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Berlin, Schwetschke. gr. 8. VIII, 88 S. ℳ 2,40.

Janssens, E., Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude. Louvain, Inst. sup. de phil. 12. VIII, 320 p. *Fr.* 3,50.

Le Dantec, F., Les limites du connaissable. La vie et les phénomènes naturels. 2e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,75.

Lubenow, H., Die übersinnliche Wirklichkeit und ihre Erkenntnis. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. IV, 164 S. ℳ 2,40.

Schapira, A., Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker. 39. Bd. der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausg. von L. Stein. Berlin, Scheitlin & Spring. gr. 8. III, 84 S. ℳ 1,50.

Sutro, Emil, Duality of Voice and Speech. London, Trübner. 8. *Sh.* 6.
—, Duality of Thought and Language. London, Trübner. 8. *Sh.* 6.
—, The Basic Law of vocal Utterance. London, Trübner. 8. *Sh.* 3.
Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Herausg. von Meinong. Leipzig, Barth. gr. 8. XI, 634 S. *M.* 18.
Wallach, H., Die neue Logik. Berlin, Calvary. 8. 119 S. *M.* 1,50.
Wartenberg, M., Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus. Eine kritische Auseinandersetzung. Leipzig, Barth. gr. 8. 72 S. *M.* 1,60.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Arnáiz, M., Elementos de psicología fundada en la experiencia. I.: La vida sensible. Madrid, Tabarés. 4. 242 p. *Pes.* 4,50.
Bunge, C., Principes de psychologie individuelle et sociale. Traduit de l'espagnol par A. Dietrich. Paris, Alcan. 12. 256 p. *Fr.* 3.
Dittrich, C., Grundzüge der Sprachpsychologie. 1. Bd.: Einleitung und allgemein-psychologische Grundlegung. II. Abteilg. gr. 8. IX—XV und 401—786 S. Halle, Niemeyer. *M.* 12.
Felsch, Die Hauptpunkte der Psychologie mit Berücksichtigung der Pädagogik und einiger Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens. Cöthen, Schulze. gr. 8. VIII, 478 S. *M.* 6,50.
Gutberlet, Lehrbuch der Philosophie. III. Psychologie. 4. Auflage. Münster, Theissing. XIV, 383 S. *M.* 4.
Höffding, Har., Psicología experimental. Traduc. de la 3. edic. alemana por Edm. Gonzalez-Blanco. Madrid, Horno. 4. 598 p. *Pes.* 9,50.
Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 4., verb. und verm. Aufl. Leipzig, Dürr. gr. 8. XII, 509 S. *M.* 8.
Lasplasas, La psicología. San Salvador, La Luz. 125 p.
Losskij, N., Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Deutsch von E. Kleuker. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 221 S. *M.* 6.
Lotze, H., Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen. 6. Aufl. Leipzig, Hirzel. 8. 95 S. *M.* 1,80.
Maxwell, J., Les phénomènes psychiques. Recherches, observations, et méthodes. Préface de Ch. Richet. 2e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.
Mercier, D., Curso de philosophia. Versão de P. M. Dantas Pereia. Psicologia. Vizeu, Empreza editora da „Revista catholica".
—, Psychologie. 6e éd. Louvain, Instit. sup. de philos. 8. VII, 394 p. *Fr.* 10.
Morat et Doyon, Traité de psychologie. Paris, Masson. 2 vol. 8.

Natorp, P., Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, Elwert. gr. 8. 63 S. ℳ 1.

Pfänder, A., Einführung in die Psychologie. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 423 S. ℳ 6.

Ríego, J. del, Nociones fundamentales de psicología. Madrid, Hernándo. 8. 100 p. *Pes.* 3,50.

Rey, A., Leçons élémentaires de physiologie et de philosophie. Paris, Cornély. 8. 692 p.

Rundall, F. H., Psychology. The Cultivation and Development o Mind and Will by positive and negative Processes. London, Fowler. gr. 8. 196 p. *Sh.* 3.

Stöhr, A., Grundfragen der psychophysiologischen Optik. Wien, Deuticke. Lex.-8. VIII, 160 S. mit 78 Figuren. ℳ 5.

Urráburu S. J., J. J., Psychologia. Madrid, Lopez. 4. XIX, 803 p. *Pes.* 5,50.

Villa, G., La psychologie contemporaine. Traduit de l'italien par Ch. Rossigneux. Préface de M. E. Boutroux. Paris, Giard & Brière. 8. X, 480 p.

Willmann, O., Philosophische Propädeutik, für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium bearbeitet. II. Tl. Empirische Psychologie. Freiburg, Herder. gr. 8. IV, 174 S. ℳ 2,40.

Wundt, W., Grundriss der Psychologie. 6., verbesserte Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI, 408 S. m. 22 Fig. ℳ 7.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Ackerknecht, E., Die Theorie der Lokalzeichen. Ihr Verhältnis zur empiristischen und nativistischen Lösung des psychologischen Raumproblems. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 88 S. ℳ 2.

Alibert, La psychologie thomiste et les théories modernes. Paris, Delhomme & Briguet. 416 p. *Fr.* 5.

Arbeiten, psychologische, herausg. von E. Kraepelin. 4. Bd. 4. Heft. Leipzig, Engelmann. III u. S. 523—668. ℳ 6.

Arréat, L., Mémoire et Imagination. 2e éd., revue et augmentée d'une préface nouvelle. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Atkinson, W., Gedächtnisausbildung. Die Wissenschaft des Wahrnehmens, Erinnerns und Zurückrufens. Uebersetzt und bevorwortet von J. H. Wallfisch. Berlin, Psychol. Verlag. 8. 143 S ℳ 5.

Beck, P., Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. Leipzig, Haacke. gr. 8. S. 173. ℳ 5.

Bericht über den I. Kongress für experimentelle Psychologie in Giessen vom 18. bis 21. April 1904. Im Auftrage des Vorstandes herausg. von F. Schumann. Leipzig, Barth. gr. 8. XV, 127 S. ℳ 4,50.

Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1902. Mit Unterstützung von H. C. Warren zusammengestellt von Leo Hirschlaff. Leipzig, Barth. gr. 8. (S. 321—478.) *M.* 4.

Biervliet, J. van, Esquisse d'une éducation de la mémoire. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2.

Bigelow, J., The Mystery of Sleep. London, Fisher Nuwin. gr. 8. 242 p. *Sh.* 6.

Bjerre, P., Der geniale Wahnsinn. Eine Studie zum Gedächtnisse Nietzsches. Aus dem Schwedischen. Leipzig, Naumann. 8. 119 S. *M.* 2,25.

Bonnier, P., Le sens des attitudes. Paris, Naud.

Bos, C., Psychologie de la croyance. 2e éd. revue. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Burton, Rob., The Anatomy of Melancholy. 2 Vols. London, Bell. 12. *Sh.* 6.

Call, J., Higiene del alma. Madrid, Impr. „el Globo". 8. 197 p. *Pes.* 3,50.

Charaux, C., De la pensée et des éléments primitifs de la pensée. Paris, Pedone. 16. 399 p.

Cesca, G., L'attività psichica. Messina, Muglia. *L.* 4.

Chollet, J., La psychologie du Christ. Paris, Lethielleux. 2 vol. 12. 400 p.

Ciuli, L., L'inibizione. Studio psicologico e pedagogico. Chieti, Sciullo.

Dauriac, L., Essai sur l'esprit musical. Paris, Alcan. 8. 301 p. *Fr.* 5.

Dubois, De l'influence de l'esprit sur le corps. 4e éd. Bern, A. Francke. 8. 92 p. *M.* 1.

Dubois, Les psychonévroses et leur traitement morel. Paris, Masson. 8. 557 p. *Fr.* 8.

Dugas, L'absolu, forme pathologique et normale des sentiments. Paris, Alcan. 16. 180 p. *Fr.* 2,20.

Dumas, G., Le sourire. Paris, Alcan. 16.

—, Psychologie de deux Messies: Saint-Simon et Auguste Comte. Paris, Alcan. 8.

Dyroff, A., Ueber das Seelenleben des Kindes. Bonn, Hanstein. gr. 8. 59 S. *M.* 1.

Egger, V., La parole intérieure. 2e éd. Paris, Alcan. 326 p. *Fr.* 5.

Elsenhans, Th., Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften. Vortrag. Giessen, Ricker. 8. 26 S. *M.* 0,50.

Evans, M, The Compact. A Study in Psychology. London, Scott. gr. 8. 232 p. *Sh.* 6.

Féré, C., Travail et plaisir. Nouvelles études de psychomécanique. Paris, Alcan. 8. 340 p. *Fr.* 12.

*García Herrero S. J., Cl., La libertad y el Determinismo. 4. Bilbao.

George, A., Ueber das Gedächtnis und seine Pflege. Paderborn, Schöningh, 8. 54 S. *M.* 0,60.

Gomperz, H., Ueber die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen. Ein empirischer Beitrag zur Freiheitsfrage. Wien, Gerold. gr. 8. 17 S. *M.* 0,50.

Grasset, S., Plan d'une Physiopathologie clinique des centres psychiques. Montpellier, Delord-Boehm. 182 p.

Graue, G., Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung, mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung geprüft und dargestellt. Berlin, Schwetschke und Sohn. 8. XX, 190 S. *M.* 3,20.

Grenzfragen, juristisch-psychiatrische, zwanglose Abhandlungen. Herausgegeben von A. Finger, Hoche und Bresler. I. Bd. 8. Heft. Halle, Marhold. gr. 8. 27 S. — Hoche, A.: Zur Frage der Zeugnisfähigkeit geistig abnormer Personen. — Frankenburger: Aus der Praxis des Lebens. *M.* 0,80.

Groos, K., Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. V, 229 S. *M.* 3.

Hall, G. S., Adolescence, its Psychology and its relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education. 2 vols. London, Appleton. 8. 784 p. *Sh.* 31/6.

Hartenberg, R., Les timides et la timidité. Paris, Alcan. 2e éd. 8. *Fr.* 5.

Heller, Th., Studien zur Blindenpsychologie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VII, 136 S. *M.* 3.

Heisler, H., Gedanken über Denken. Stuttgart, Strecker-Schröder. 8. III, 52 S. *M.* 1.

Hellwig, B., Die vier Temperamente bei Erwachsenen. Eine Anleitung zur Selbst- und Menschenkenntnis und ein praktischer Führer und Ratgeber im Umgange mit der Welt. 5. Aufl. Paderborn, Esser. 8. 99 S. *M.* 1.

Hirt, E., Der Einfluss des Alkohols auf das Nerven- und Seelenleben. Wiesbaden, Bergmann. V, 76 S. *M.* 1,60.

Hudson, Th. J., The Evolution of the Soul and other Essays. London, Putnam. gr. 8. 358 p. *Sh.* 6.

—, The Law of psychic Phenomena. A worthing Hypothesis for the systematic Study of Hypnotism, Mental Therapeutics. London, Putnam. 8. 410 p. *Sh.* 6.

Jaell, M., L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques. Paris, Alcan. 16. 172 p. avec 29 gravures. *Fr.* 2,50.

Jastrowitz, M., Einiges über das Physiologische und über die aussergewöhnlichen Handlungen im Liebesleben des Menschen. Vortrag. Leipzig, Thieme. gr. 8. 43 S. *M.* 1.

Jdelberger, H. A., Die Entwicklung der kindlichen Sprache. Berlin, Walther. gr. 8. VIII, 87 S. ℳ 2.

Jentsch, E., Musik und Nerven. Naturgeschichte des Tonsinnes. 29. Heft der Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Herausgegeben von L. Löwenfeld und H. Kurella. Wiesbaden, Bergmann. Lex. 8. 46 S. ℳ 1.

Joly, H., L'enfance coupable. Paris, Lecoffre.

—, Psychologie der Heiligen. Uebersetzt nach der 8. Aufl. des Franz. Originals von G. Plettl. Regensburg, Manz. 12. XII, 207 S. ℳ 2,40.

Keller, H., Histoire de ma vie: sourde, muette, aveugle. Paris, Juven. 18. 303 p. *Fr.* 3,50.

Kirkpatrick, E., Fundamentals of Child Study. A Discussion of Instincts and other Factors in Human Development. London, Macmillan. gr. 8. 384 p. *Sh.* 5.

Kowalewski, A., Studien zur Psychologie des Pessimismus. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. X, 122 S. ℳ 2,80.

Le Bon, G., Psychologie des foules. 9e éd. Paris, Alcan 16. *Fr.* 2,50.

Lefèvre, L., Quelques applications psychologiques des phénomènes de suggestion et d'autosuggestion. Bruxelles.

Lemaître, J., Théories et impressions. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie. 18. 333 p.

Löwenfeld, L., Hypnose und Kunst. Ein Vortrag. Wiesbaden, Bergmann. 8. 24 S. ℳ 0,80.

Marbe, K., Ueber den Rythmus der Prosa. Vortrag. Giessen, Ricker. 8. 37 S. ℳ 0,60.

Marchesini L'imaginazione creatrice nella filosofia. Pavia.

Martin, M., Die Psychologie der Frau. Vortrag. Leipzig, Teubner. gr. 8. 18 S. ℳ 0,60.

Mercante, V., Psicologia de la aptitud matematica del niño. Buenos-Aires. 8. XVI, 391 p.

Meyenberg, A., Eine Weile des Nachdenkens über die Seele. Luzern, Räber.

Meyer, S., Uebung und Gedächtnis. Eine physiologische Studie. 30. Heft der Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Herausgegeben von L. Loewenfeld und H. Kurella. Wiesbaden, Bergmann. Lex.-8. 64 S. ℳ 1,30.

Mosso, A., Les exercices physiques et le développement intellectuel. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Müller, G., Gesichtspunkte und Tatsachen der psychophysischen Methodik. Wiesbaden, Bergmann, gr 8. VIII, 244 S. ℳ 4,60.

Nazzari, R., Le moderne teorie del genio. Parte I: La polemica Leopardiana e G. Leopardi. — Parte II: Questioni preliminari ad una psicologia del genio. Roma, Tip. Op. Romana.

Netschajeff, A., Ueber Auffassung. Eine Skizze aus dem Gebiete der experimentellen pädagogischen Psychologie. Berlin, Reuther und Reichard. *M.* 0,60.

Nordau, M., Paradoxes psychologiques. Trad. par Dietrich. 5e éd. Paris, Alcan. 16. 178 p. *Fr.* 2,50.

Nuel, La vision. Paris, Doin. 18, 380 p. *Fr.* 4.

Paul, A., Wie empfindet, denkt und handelt der geniale Mensch? Eine Psychologie des Genies. Berlin, Nitschmann. gr. 8. 68 S. *M.* 1.

Paulhan, F., La fonction de la mémoire et le souvenir affectif. Paris, Alcan. 16. 177 p. *Fr.* 2,50.

Payot, J., La croyance, sa nature, son mécanisme, son éducation. 2e édition, revue. Paris, Alcan. 8. 248 p. *Fr.* 5.

Pelletier, M., Les lois morbides de l'association des idées. Paris, Rousset. 18. 148 p.

Prévost et Batelli, Travaux du Laboratoire de Psychologie IV. Genève, Georg.

Probst, F., Der Fall Otto Weininger. Eine psychiatrische Studie. Wiesbaden, Bergmann. Lex.-8. 40 S. *M.* 1.

—, M., Gehirn und Seele des Kindes. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. IV. 148 S. *M.* 4.

Queyrat, F., Les jeux chez les enfants. Paris, Alcan. 16. 158 p. *Fr.* 2,50.

Rau, H., Wollust und Schmerz. Eine psychologische Studie. Oranienburg, Oranienverlag. gr. 8. 26 S. *M.* 0,50.

Raupert, J. G., Modern Spiritism. A critical Examination of its Phenomena, Character and Teaching in the Light of known Facts. London, Sands. gr. 8. VI, 248 p. *Sh.* 5.

Regnaud, P., L'origine des idées, éclairée par la science du langage. Paris, Alcan. 12. VIII, 119 p. *Fr.* 1,50.

Rheinhard, W., Schönheit und Liebe. Ein Beitrag zur Erkenntnis des menschlichen Seelenlebens. Leipzig, Thomas. gr. 8. VII, 150 S. *M.* 3.

Ribot, Th., La logique des sentiments. Paris, Alcan. 8. X, 200 p. *Fr.* 3,75.

—, La psychologie de l'attention. 7e éd. Paris, Alcan.

—, La psychologie anglaise contemporaine. 3e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

—, Les maladies de la volonté. 19e éd. Paris, Alcan.

—, Les maladies de la personnalité. 11e éd. Paris, Alcan.

—, L'hérédité psychologique. 7e éd. revue. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Rieger, E., Uebertragung der Verstandes- und Werturteile. Dissertat. Freiburg, Speyer und Kärner. 124 S. *M.* 3.

Ritti, P., De la méthode sentimentale. Paris, Ritti. 8.

Ruyssen, Th., Essai sur l'évolution psychologique du jugement. Paris, Alcan. 8. 382 p. *Fr.* 5.

Roberts, Fr., Die Schlaftänzerin Madeleine G. Ein Protest gegen den Missbrauch der Wissenschaft. München, Birk. 8. 24 S. *M.* 0,20.

Rossi, P., Les suggesteurs et la foule. Psychologie des meneurs. Traduit de l'italien par Cundari. Avec préface de H. Morselli. Paris, Michalon. 8. 222 p.

Roux, L'instinct d'amour. Paris, Baillière. 8. 388 p.

Sage, M., Le sommeil naturel et l'hypnose. Paris, Alcan et Leymarie. 16. 362 p. *Fr.* 3,50.

Saint-Germain, A. de, L'idéal laique. Psychologie et histoire de l'anticléricalisme. Paris, Picquoin. 16. 64 p. *Fr.* 1.

Saint-Paul, G., Le langage intérieur et les paraphasies. La fonction endophasique. Paris, Alcan. 8. 316 p. *Fr.* 5.

Sanctis, de, La mimica del pensiero. Milano, Sandron. *Fr.* 2.

Schrenk-Notzing, Freiherr von, Die Traumtänzerin Madeleine G. Eine psychologische Studie über Hypnose und dramatische Kunst. Unter Mitwirkung von O. Schultze. Stuttgart, Enke. 8. VII, 176 S. *M.* 4,60.

Schumann, F., Studien, psychologische. — I. Abteilung: Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. 1. Heft. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 160 S. *M.* 5. — II. Abteilung: Beiträge zur Psychologie der Zeitwahrnehmung. 1. Heft. Ebd. gr. 8. V, 166 S. *M.* 5.

Schuster, W., Verstandes- und Seelenleben bei Tier und Mensch. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. *M.* 1,60.

Schuttleworth, L., Les enfants anormaux. Trad. par Ley. Bruxelles, Lebègue. 12. 171 p. *Fr.* 2.

Sergi, G., L'origine dei fenomeni psichici. 2ª ed. Torino, Bocca.

Sinowitz, M., Der Psycholog. Neue Entdeckungen auf hypnotischem Gebiete, wie in der gesamten Psychologie. Zürich, Schmidt, kl. 8. 64 S. *M.* 0,60.

Sommer, R., Die Ausstellung von experimental-psychologischen Apparaten und Methoden bei dem Kongress für experimentelle Psychologie. Giessen, 18.—21. April 1904. Leipzig, Barth. 8. 78 S. mit Abbildungen. *M.* 2,40.

Stade, R., Frauentypen aus dem Gefängnisleben. Beiträge zu einer Psychologie der Verbrecherin. Leipzig, Dörffling und Franke. VIII, 290 S. *M.* 4.

Stern, W., Die Aussage als geistige Leistung und als Verhörsprodukt. 3. Heft der Beiträge zur Psychologie der Aussage. Leipzig, Barth. gr. 8. IV, 147 S. *M.* 5.

Stocker, R. D., Telepathy: mental telegraphic Communication. What it is and bov it is done. London, Fowler. 12. *Sh.* 1.

Sully, J., Essai sur le rire. Trad. de l'anglais par L. et A. Terrier. Paris, Alcan. 8. 408 p. *Fr.* 7,50.

—, Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen für Lehrer und gebildete Eltern. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. Stimpfl. 2., verb. Auflage. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. VIII, 342 S. *M.* 4.

Swoboda, H., Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung. Leipzig, Deuticke. 135 S. *M.* 4.

Taine, H., La inteligencia. Traducc. de R. Rubio. 2 Tomos. Madrid, Perez y Comp. 431, 505 p. *Pes.* 9,50.

Tarde, G., L'opinione et la foule. 2e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Tarnowsky, L'instinct sexuel et ses manifestations morbides. Paris, Carrington. *Fr.* 10.

Thomas, P.F., L'éducation des sentiments. 3e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Tiling, Th., Individuelle Geistesartung und Geistesstörung. Wiesbaden, Bergmann. 8. 58 S. *M.* 1,60.

Toulouse, Vaschide et Piéron, Technique de psychologie expérimentale. Paris, Doin. *Fr.* 4.

Trüper, J., Psychopathische Minderwertigkeiten als Ursache von Gesetzesverletzungen Jugendlicher. 8. Heft der Beiträge der Kinderforschung. Herausgeg. von A. Koch, J. Trüper und Chr. Ufer. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. gr. 8. V, 57 S. *M.* 1.

Türkheim, J., Zur Psychologie des Geistes. Tier und Menschengeist. Leipzig, Naumann. 8. 153 S. *M.* 3.

Uphues, G., Vom Bewusstsein. Osterwieck, Zickfeldt. gr. 8. 50 S. *M.* 0,75.

—, Vom Lernen. Osterwieck, Zickfeldt. gr. 8. 32 S. *M.* 0,75.

Valli, L., Il fondamento psicologico della religione. Roma, Loescher.

Vierath, W., Die Phrenologie und ihre Bedeutung für die Erziehung und Heilkunde. Berlin, Möller. 12. 31 S. *M.* 0,20.

—, Sinnlichkeit beim Weibe. Ist das Weib sinnlicher als der Mann? Eine psychologische Studie. Oranienburg, Oraniaverlag. gr. 8. 28 S. *M.* 0,50.

Vigouroux et Juquelier, La contagion mentale. Paris, Doin. *Fr.* 4.

Vorbrodt, G., Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychologie und Gefühl. Leipzig, Deichert. 8. V, 173 S. *M.* 3,60.

Vossler, K., Die philosophischen Grundlagen zum „süssen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Eine Studie. Heidelberg, Winter. gr. 8. VIII, 110 S. *M.* 3,60.

Weininger, O., Geschlecht und Charakter. 3. Aufl. Wien, Braumüller. 608 S. *M.* 8,60.

Wundt, W., Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. I. Bd.: Die Sprache. 2., umgearb. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr, 8. X, 673 S. *M.* 14.

Wurzel, K. G., Das juristische Denken. Studie. Wien, Perles. gr. 8. VII, 102 S. *M.* 2.

C. Beiträge zur rationellen Psychologie.

Chester, W., Immortality a rational Faith. The predictions of Science, Philosophy and Religion on a Future Life. London, Revell. gr. 8. 208 p. *Sh.* 3/6.

David, Fr., Das Problem der Willensfreiheit bei Fr. E. Beneke. Berlin, Mittler. 8. VI, 116. *M.* 1,50.

Delanne, G., Evidence for a Future Life. Translated by H. A. Dallas. London, Welby. 8. XVI, 264 p. *Sh.* 7/6.

Fahrion, K., Das Problem der Willensfreiheit. Ein neuer Versuch seiner Lösung. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 63 S. *M.* 1,60.

Figuier, L., Le lendemain de la mort, ou la vie future selon la science. Paris, Hachette. 2e éd. 16. 479 p.

Huber, A., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster, Schöningh. 8. XII, 356 S. *M.* 4.

Lubac, E., Esquisse d'un système de psychologie rationelle. Préface de M. H. Bergson. Paris, Alcan. 8. X, 243 p. *Fr.* 3,75.

Momerie, A. W., Immortality. London, Allenson. 8. 120 p. *Sh.* 1/6.

Myers, F., La personnalité humaine. Sa survivance. Ses manifestations supranormales. Traduction et adaptation par Jankelevitch, autorisées par Mme Myers. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Nardi, de, Della essenza e destinazione dell' anima umana secondo la scuola Rosminiana. Forli, Tip. sociale.

Nithack-Stahn, W., Ueber das Leben nach dem Tode. Fragen und Antworten. Halle, Fricke. gr. 8. 32 S. *M.* 0,50.

Offner, M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. Begriffliche Untersuchungen aus dem Grenzgebiete von Psychologie, Ethik und Strafrecht. Leipzig, Barth. gr. 8. IX, 104 S. *M.* 3.

Osler, W., Science and Immortality London, Constable. 12. 94 p. *Sh.* 2/6.

Pfister, O., Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin, Reimer. gr. 8. VIII, 405 S. *M.* 6.

Steude, G., Praktische Apologetik. — I.: Die Unsterblichkeitsbeweise. Gütersloh, Bertelsmann. *M.* 2,40.

Torres, G., Willensfreiheit und wahre Freiheit. Mit einem Anhang: Ueber den heutigen Stand der Frage vom freien Willen. München, Reinhardt. gr. 8. 46 S. *M.* 1.

Windelband, W., Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen, Mohr. VIII, 224 S. *M.* 3,60.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Balaweder, A., Mathematische Ableitung der Naturerscheinungen vom empirisch reinen Raume. Wien, Herold.

Bastian, H. C., Studies in Heterogenesi. gr. 8°. XXXVII, 352 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 31/6.

Charnacé, G. de, La tradition cosmique. Paris, Chacornac. t. II. 8.

Dippe, Atomismus, Dynamismus und Energetik als Prinzipien der Naturphilosophie. Progr. Soest.

Emerson, R. W., Ensago sobre la Naturaleza, seguido de varios discursos. Traduc. del. inglés por E. Gonzalez Blanco. Madrid, Idamor Moreno. 4. 218 p. *Pes.* 4.

Errera, L., Une leçon élémentaire sur le darwinisme. 2e éd. Bruxelles, Lamertin.

Friedmann, H., Die Konvergenz der Organismen. Eine empirisch begründete Theorie als Ersatz für die Abstammungslehre. Berlin, Paetel. gr. 8. 242 S. *M.* 5.

Geritz, C., Entstehen — Sein — Vergehen. Theorien und Tatsachen aus dem ewigen Kreislauf. Ein Beitrag zur Aufklärung im Sinne der natürlichen Weltordnung. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagshandlung. 16. 72 S. *M.* 0,20.

Girard, A., Controverses transformistes. Paris, Naud. 8. VIII, 178 p.

Günther, K., Der Darwinismus und die Probleme des Lebens. Zugleich eine Einführung in das einheimische Tierleben. Freiburg, Fehsenfeld. 1. u. 2. Aufl. XVI, 460 S. *M.* 5.

Haeckel, E., Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studie über biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträtsel. Stuttgart, Kröner. gr. 8. XII, 567 S. *M.* 8.

Hertwig, O., Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbeltiere. 2. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. VI, 420 S. mit 373 Abbildungen. *M.* 8.

Hibbert, W., Life and Energy. An attempt at a new Definition of Life. With applications to Morals and Religion. gr. 8°. 196 p. London, Longmans. *Sh.* 2/6.

Höfler, A., Zur gegenwärtigen Naturphilosophie. Berlin, Springer. Lex. 8. 136 S. *M.* 3,60.

Holz, A., Neueste Resultate über Weltkraft und Radialströmung auf experimenteller Grundlage. Hof, Lion. gr. 8. IV, 288 S. mit 122 Abbildungen. *M.* 6.

Jezek, Lebenslehre. 1. Lfg. Die Entstehung von Stoff, Kraft und Leben. Zugleich Beantwortung der Fragen: Woher komme ich? Was bezwecke ich? Wohin gehe ich? Bern, Kampf-Verlag. gr. 8. 44 S. *M.* 0,80.

Kennedy, D., Natural Philosophy for Junior Students. 4th ed. 8°. London, Simpkin. *Sh.* 1/6.

Klaatsch, H., Grundzüge der Lehre Darwins. Allgemein verständlich dargestellt. 3. durchges. Aufl. Mannheim, Bensheimer. 8. 175 S. *M.* 1.

König, E., Die Entstehung des Lebens auf der Erde. Berlin, Wunder. 8. VIII, 334 S. mit Abbildungen. *M.* 4.

Kropotkin, P., Mutual Aid. A Factor of Evolution. 8°. 368 p. London, Heinemann. *Sh.* 3/6.

Kübler, J., Woher kommen die Weltgesetze? Leipzig, Teubner. gr. 8. 30 S. *M* 1.

Laminne, J., Les quatre éléments: le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse. Bruxelles, Hayer.

Le Dantec, T., Lamarckiens et Darwiniens. 2e éd. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

—, Les lois naturelles. Reflexions d'un biologiste sur les sciences. Paris, Alcan. 8.

*Martinez-Sorita, G. A., La creación ante la Pseudo-Ciencia. Buenos Aires. 8. 129 p.

Morgan, T. H., Evolution and Adaptation. 8°. London, Macmillan. *Sh.* 12/6.

Pearson, K., Mathematical Contributions to the Theory of Evolution. XII: On a Generalised Theory of Alternative Inheritance with special Reference to Mendels' Laws. London, Dulau. 4°. *Sh.* 1/6.

—, Mathematical Contributions to the Theory of Evolution. XIII: On the Theory of Contingency etc. With 2 Diagrams. 4. London, Dalau. *Sh.* 4.

Pettinelli, Saggio di una teoria generale dei fenomeni naturali. Savona, Bertolotto.

Portig, G., Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur. II. Bd: In der Astronomie und Biologie. Stuttgart, Kielmann. gr. 8. XII, 552 S. *M.* 10.

—, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Naturwissenschaft. 1.—3. Taus. Stuttgart, Kielmann. gr. 8. IX, 105 S. *M.* 2.

Reydsmann, L., Das Entstehen und Vergehen der Weltkörper. Ein neues Weltsystem. Kurzgefasste, populärwissenschaftliche Abhandlung mit Illustrationen. Leipzig, Jäger. 8. 31 S. *M.* 0,60.

Sáenz de Tejada y Marinez S. J., J. M., El origen del mundo á la luz de la Filosofía. 4. Madrid.

Schouller, J., The Law of Evolution. Its philosophical Basis. gr. 8°. 310 p. London, Richards. *Sh.* 3/6.

Semon, R., Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Lebens. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XIV, 353 S. *M.* 6.

Siewers, P. H., Mechanismus und Organismus. Ein Versuch zur Erklärung der Lebenstätigkeit. Essen, Bädecker. gr. 8 40 S. *M.* 1,20.

Soddy, Fr., Die Entwicklung der Materie enthüllt durch Radioaktivität. Uebersetzt von G. Siebert. Leipzig, Barth. gr. 8. 64 S. *M.* 1,60.

—, The Evolution of Matter as revealed by the radio-active Elements. gr. 8°. London, Antbos. *Sh.* 1/6.

Sterne, Carus (E. Krause). Werden und Vergehen. Eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 6. Aufl. Hrsg. von W. Bölsche. Berlin, Bornträger. Lex. 8.

Stöhr, A., Zur Philosophie des Uratomes und des energetischen Weltbildes. Wien, Deuticke. gr. 8. VI, 130 S. *M.* 3,50.

Thévenin, J., Hypothèse sur la constitution de la matière. Paris, Thomas.

Wallace, A. R., Des Menschen Stellung im Weltall. Deutsche Ausgabe von F. Heinemann. Berlin, Vita, Deutsches Verlagshaus. VIII, 306 S. *M.* 8.

—, Mans Place in the Universe. A. Study of the Results of scientific Research in relation to the Unity or Plurality of Worlds. 4th ed. 8°. 350 p. London, Chapman. *Sh.* 6.

Wasmann, E., Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 2., verm. Aufl. Mit 40 Abbildungen im Text und 4 Tafeln in Farbendruck. Freiburg, Herder. 8. XII, 324 S. *M.* 6,20.

—, Menschen- und Tierseele. 2. Auflage. Köln, Bachem. gr. 8. 16 S. *M.* 0,60.

Walter v. Walthoffen, H., Das Weltproblem und der Weltprozess. Gemeinverständliche naturwissenschaftliche u. philosophische Studien. Wien, Braumüller. gr. 8. XV, 338 S. *M.* 5.

Weber, A., Die Bewusstseinsreiche im Weltall. Leipzig, Theosophische Zentralbuchhandlung. gr. 8. VIII, 96 S. *M.* 2.

Wie ist die Welt entstanden? Eine völlig neue Erklärung der Entstehung der Erde. Stettin, Dannenberg. gr. 8. 46 S. *M.* 1,25.

Zell, Th., Ist das Tier unvernünftig? Neue Einblicke in die Tierseele. Stuttgart, Franckh. 8. VIII, 198 S. *M.* 2.

Zigliara, O. P., Thom. Card., S. ob. I. A.

Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, begründet von A. Ecker und L. Lindenschmit. Herausgegeben von J. Ranke und G. Thilenius. Neue Folge. 2 Bd. Braunschweig, Vieweg. gr. 4. *M.* 24.

Beckenhaupt, C., Bedürfnisse und Fortschritte des Menschengeschlechtes. Leben, Nahrung, Produktion und Geisteskultur in ihren Grundlagen und Zielen im Rahmen der Weltentwicklung. Mit Vorschlägen zur Lösung der Rätsel des Stoffes und der Kraft. Heidelberg, Winter. gr. 8, XII, 286 S. ℳ 5.

Chantre, E., Recherches anthropologiques en Egypte. Paris. 4. 320 p. *Fr.* 50.

Cels, A., Science de l'homme et méthode anthropologique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Dilthey, W., Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. (Berliner Sitzungsbericht.) Berlin, Reimer. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Ellis, H., Man and Woman. A Study of Human secondary sexual Characters. 4th ed. gr. 8°. 508 p. London, Scott. *Sh.* 6.

Frey, Ph., Der Kampf der Geschlechter. Wien, Wiener Verlag. gr. 8. 109 S. ℳ 2.

Goltz, B., Zur Charakteristik und Naturgeschichte der Frauen. Mit dem Portr. und einer biograph. Skizze des Verf. Von E. Janke. Berlin, Janke. 8. XXIII, 256 S. ℳ 2.

Gruber, M., Führt die Hygiene zur Entartung der Rasse? Stuttgart, Moritz. 8. 35 S.

Häckel, E., Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Leipzig, Engelmann.

Hall, G. R., Human Evolution. An inductive Study of Man. 8°. 312 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 1/6.

Hertz, Fr., Moderne Rassentheorien. Kritische Essays. Wien, Stern. gr. 8. VIII, 354 S. ℳ 5.

Heim, A., Das Geschlechtsleben des Menschen vom Standpunkte der natürlichen Entwicklungsgeschichte. Vortrag. 3. Auflage. Zürich, Müller. 8. VI, 34 S. ℳ 0,50.

Jakoby, P., Études sur la sélection chez l'homme. 2e éd., précédée d'une préface de G. Tarde. Paris, Alcan. 8. XVII, 618 p. *Fr.* 10.

Kingsland, J. P., Man and his Environment. Thoughts of a Thinker. 8°. 380 p. London, Mussay. *Sh.* 7/6.

Mazarella, Studi di etnologia giuridica. Catania, Cocco.

Meissel-Hess, G., Weiberhass und Weiberverachtung. Eine Erwiderung auf die in E. Weiningers Buche „Geschlecht und Charakter" geäusserten Anschauungen über „die Frau und ihre Frage". Wien, Perles. gr. 8. VI, 70 S. ℳ 2.

Michaelis, C., Prinzipien der natürlichen und sozialen Entwicklungsgeschichte des Menschen. Anthropologisch-ethnologische Studien. 8. XI, 211 S. Subskr.-Pr. ℳ 2,80. Einzelpr. ℳ 3,50.

Moebius, P. J., La inferioridad mental de la mujer (La deficiencia mental fisiológica de la mujer) Traduc. y prólogo de Carmen de Burgos Sagui. Valencia, „El Pueblo“. 239 p. *Pes.* 1,50.

—, L'inferiorità mentale della donna. Trad. di Cerletti. Torino, Bocca.

—, Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes. 6. Auflage. Halle, Marhold. gr. 8. 131 S. *M.* 1,50.

Rosen, K. v., Ueber den moralischen Schwachsinn des Weibes. 2. Aufl. Halle, Marhold. gr. 8. 131 S. *M.* 1.

Speck, J., Gesetz und Individuum. Ein Beitrag zur individuellen und sozialen Entwicklungsgeschichte des Menschen. Hanau, Klauss und Feddersen. 8. XII, 143 S. *M.* 3.

V. Theodizee.

Class, G., Die Realität der Gottesidee. München, Beck. gr. 8. V, 94 S. M. 2.

Gonzalez de Arintero, O. P., J. T., La Providencia y la Evolución. Explicaciones sobre el Problema Teleologico. 2ª Parte: Teleologia y Teofobia. Valladolid, Cuesta.

Hanstein, A. v., Gott und Unsterblichkeit in der modernen Weltanschauung. Vortrag. Ein Beitrag zur Kritik der Rede Professor Ladenburgs. Hannover, Hahn. gr. 8. 71 S. *M.* 0,75.

Hertzsch, R. H., Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes. Neu bearb. Leipzig, Hertzsch. gr. 8. 31 S. *M.* 1,60.

Kramer, G., Gibt es einen Gott? Magdeburg, Lessingstrasse 69, Selbstverlag. 8. 8 S. *M.* 0,10.

Mandl, S., Monotheismus — ein Weltprinzip. Vortrag, Brünn, Epstein. gr. 8. 16 S. *M.* 0,75.

Munnynck, M. F. de, Praelectiones de Dei existentia. Louvain, Uystpruyst-Dieudonné. 8. 99 p.

Sertillanges, A., Les sources de la croyance en Dieu. Paris, Perrin. 8. 572 p.

Urráburu S. J., J. J., Theodicaea. Madrid, Lopez. 4. XII, 552 p. *Pes.* 4,50.

Walter von Walthoffen, Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung. Gemeinverständliche Darstellung auf geschichtlicher und religionsphilosophischer Grundlage. Neue, wohlf. Ausgabe. Wien, Braumüller. gr. 8. XIV, 423 S. *M.* 3,60.

Wathins, O. D., The Divine Providence. London, Rivington. gr. 8°. 192 p. *Sh.* 3/6.

Zigliara O. P., Thom. Card., S. ob. I. A.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Arnold, R. B., Scientific Fact and metaphysical Reality. gr. 8. 384 p. London, Macmillan. *Sh.* 10.

Beyssens, J. Th., Ontologie of Algemeene Metaphysica. Amsterdam, Van Langenhuysen. 8. 320 p.

Dressler, M., Die Welt als Wille zum Selbst. Eine philosophische Studie. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 112 S. *M.* 3.

Frick S. J., C., Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum. Ed. 3. Friburgi, Herder. 8. X, 228 p. *M.* 2,40.

Germanus a Stanislao, Ontologia et cosmologia. Rom, Pustet. 8. 608 p. *M.* 4.

Hinton, C. Howard, The fourth Dimension. gr. 8°. VIII, 247 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 4/6.

Mercier, D., Curso de philosophia. Versâo de P. M. Dantas Pereira e revista pelo presbitero M. Ferreira d'Almeida. Ontologia ou Metaphisica general. Vizeu (Portugal), Empreza editora da „Revista catholica."

—, Ontologie. 4e éd. Louvain, Inst. sup. de Philosophie. gr. 8. 580 p. *Fr.* 10.

Naismith, W., Matter and Life. What are they? A suggested Solution. gr. 8°. 297 p. London, Watts. *Sh.* 6.

Opitz, H. G., Grundriss einer Seinswissenschaft. 2. Bd. Wesenslehre. Leipzig, Haacke. gr. 8. XI, 233 S. *M.* 7.

Petronievics, B., Prinzipien der Metaphysik. I. Bd. 1. Abt.: Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhange: Elemente der neuen Geometrie. Heidelberg, Winter. gr. 8. XXXI, 444 S. *M.* 15.

Windborne, G. F., The Existence of Evil in the History of Nature. gr. 8°. 51 p. London, Thynne. *Sh.* 1.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht. Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bayet, A., La morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Bellaigue, A., La science morale. Étude philosophique et sociale. Paris, Plon-Nourrit. 8. 31 p. *Fr.* 1.

Belot, Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle. Paris. 8. *Fr.* 6.

Bérard et Blum, Cours de morale théorique. Paris, Alcan.

Bergemann, P., Ethik als Kulturphilosophie. Leipzig, Hofmann. gr. 8. VIII, 640 S. *M.* 12.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. I. Bd. Philos. Einleitungsband. Kritik des Erkenntnisinhaltes. München, Beck. 8. XII, 327. *M.* 8,50.

Bonfils, H., Lehrbuch des Völkerrechts für Studium und Praxis. 3. Aufl., durchges. und ergänzt von R. Fauchille. Uebers. und mit Anmerkungen versehen von A. Grah. Berlin, Heymann. 8. XVI, 867 S. *M.* 14.

Bourguin, M., Les systèmes socialistes et l' évolution économique. Paris, Colin. 8. X, 520 p. *Fr.* 10.

Cathrein S. J., V., Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen einschl. der rechtlichen Ordnung. 2 Bde. 4. Aufl. Freiburg, Herder. gr. 8. XVI, 678 und XII, 744 S. *M.* 19.

Castejon y Elío, F. J., Programa de elementos de Derecho natural. Madrid, Hernandez. 8. 33 p. *Pes.* 1,25.

Cohen, H., System der Philosophie. 2. Tl. Ethik des reinen Willens. Berlin, Cassierer. Lex. 8. XVII, 641 S. *M.* 16.

Conrad, J., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 2. Tl. Volkswirtschaftspolitik. 4., verb. Aufl. Jena, Fischer. Lex. 8. XVI, 573 S. *M.* 11,50.

Deschamps, L., Principes de la morale sociale. Paris, Alcan. 8. 269 p.

Eleutheropulos, A., Soziologie. 8. XIV, 196 S. Subskr.-Preis *M.* 2,60. Einzelpreis *M.* 3,25.

Frins S. J., V., De actibus humanis moraliter consideratis. Freiburg, Herder. 8. XI, 564 p. *M.* 8.

Gibson, W. R. B., A philosophical Introduction to Ethics. An Advocacy of the spiritual Principle in Ethics from the point of view of Personal Idealism. gr. 8°. 232 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Greef, G. de, La sociologie économique. Paris, Alcan. 8. 250 p. *Fr.* 3,75.

Hofmann, R., Naturgemässe Religions- und Sittenlehre. Eltern und Erziehern dargegeben. 3. Aufl. Ascona, Schmidtz. kl. 8. 52 S. *M.* 1.

Jellinek, L., L'État moderne et son droit. 1re partie. Trad. de l'allemand. Paris, Fontemoing. 8.

Koppelmann, W., Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. VIII, 386 S. *M.* 6.

Levy-Bruhl, L., La morale et la science des mœurs. 2e éd., revue. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Liszt, Fr. v., Das Völkerrecht, systematisch dargestellt. 3., durchgearb. Aufl. Berlin, Häring. gr. 8. XIV, 466 S. *M.* 10.

Mauxion, M., Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité. Paris, Alcan. 16. VI, 169 p. *Fr.* 2,50.

Mc. Donald, W., The Principles of Moral Science. gr. 8°. 242 p. Dublin, Brown & Nolau. *Sh.* 3/6.

* Mendizábal y Martin, L., Principios de Derecho natural. Barcelona, Gili.

Menger, A., Neue Staatslehre. 2. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. XII, 263 S. *M.* 2.

Monier, C., Précis de sociologie. Paris, Pelletan.

Pécant, P., Petit traité de morale sociale. Paris, Garnier. 12. 200 p.

Payot, J., Cours de morale. Paris, Alcan. 18. 332 p. *Fr.* 2,50.

Posada, A., Sociologia contemporánea. Barcelona, Baseda. 8. 181 p. *Pes.* 2.

Ragaz, L., Du sollst. Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung. Freiburg i. B., Wätzel. gr. 8. VIII, 181 S. *M.* 1,60.

Roberty, E. de, Nouveau programme de sociologie. Esquisse d'une introduction générale à l'étude des sciences du monde surorganique. Paris, Alcan. 8. 145 p. 286 p. *Fr.* 5.

Schäffle, L., La quintessence du socialisme. Traduction de Benoît Malon, revue et corrigée. Paris, Soc. nouv. de libr. et d'éd.

Sen, Mohit Chandra, The Elements of Moral Philosophy. 2nd ed. gr. 8°. 238 p. London, Murray. *Sh.* 3/6.

Seth, James, A Study of Ethical Principles. 7th ed. 8°. 486 p. London, Blackwood. *Sh.* 7/6.

Simmel, G., Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892/93. 2 Bde. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. VIII, 467 und IX, 426 S. *M.* 16.

Tarde, G., Les lois sociales. 4e éd. Paris, Alcan 16. *Fr.* 2,50.

Thomas, F., Éléments de morale. Paris, Alcan. 16.

Vanni, J., Lezioni di filosofia del diritto. Bologna, Zanichelli. 8. XV, 420 p. *M.* 6.

Worms, L., Philosophie des sciences sociales. T. II. Méthode des sciences sociales. Paris, Girard et Brière. 8.

B. Beiträge zur Ethik.

Alionena, Imputabilità e causalità. Modena, Soc. Tip. Modenese.

Arndt, A., Ueber das Böse. Halle, Gebauer-Schwetschke. gr. 8. IV, 78 S. *M.* 1,50.

Bachmann, Ph., Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Leipzig, Deichert. 8. III, 60 S. *M.* 1,20.

Besser, L., Seele und Sittlichkeit. Bonn, Hager. gr. 8. 14 S. *M.* 0,50.

Bois, H., Sentiment religieux et sentiment moral. Paris, Fischbacher.

Breitenstein, J., Le devoir. Éditions de foi et vie. Strassburg, Buchhandlung der evang. Gesellschaft. gr. 8. 43 p. *M.* 0,65.

Burk, G., Sozial-Eudämonismus und sittliche Verpflichtung. Ein Beitrag zur modernen Geistes- und Sozialreform. Langensalza, Beyer & Söhne. V, 63 S. *M.* 1,20.

Cathrein, V., Religion und Moral oder: Giebt es eine religionslose Moral? 2., verm. Aufl. Freiburg, Herder. 8. IX, 212 S. *M.* 2,40.

Coppens, Ch., Aerztliche Moral. Autorisierte Uebersetzung von B. Niederberger. Mit einer Vorrede und ergänzenden Anmerkungen von L. Kannamüller. Einsiedeln, Benziger.

Christ, P., Sinnlichkeit und Sittlichkeit. Vortrag. Zürich, Müller. gr. 8. 20 S. *M.* 0,50.

Davis, A. J., Die Entstehung und Sittenlehre der ehelichen Liebe. Uebersetzt von G. v. Langsdorff. Leipzig, Mutze. 8. VIII, 119 S. *M.* 2.

Danzig, S., Drei Genealogien der Moral: Bernard de Mandeville, Paul Rée und Friedrich Nietzsche. Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet. Pressburg, Steiner. gr. 8. VIII, 113 S. *M.* 2.

Dickie, W., The Christian Ethics of Social Life. London, Dent. gr. 8. XII, 307 p. *Sh.* 3/6.

Flügel, O., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Langensalza, Beyer & Söhne. 4. Aufl. gr. 8. VIII, 270 S. *M.* 3,50.

Friedmann, J., Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus, historisch-kritisch dargestellt. Budapest, Geyer. gr. 8. V, 81 S. *M.* 1.

Glasenapp, G. v., Das Glück im Wollen und im Gefühl. Eine psychomoralische Untersuchung über den Wert des Lebens. Riga, Jonck u. Poliewsky. gr. 8. 108 S. *M.* 1,20.

Gusti, D., Egoismus und Altruismus. Diss. Leipzig, Rossberg. 65 S. *M.* 1,20.

Hamon, A., Determinismo y responsabilidad. Traduc. de Helenio-Gallach. Valencia, „El Pueblo". 8. 201 p. *Pes.* 1,50.

Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus. 1. Hälfte. Halle, Niemeyer. gr. 8. X, 229 S. *M.* 5.

Klein, H., Individual- und Sozialethik in ihren gegenseitigen Beziehungen. 37. Bd. der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausg. von L. Stein. Bern, Scheitlin & Spring. gr. 8. 80 S. *M.* 1,50.

Kultur, ethische. Halbmonatsschrift für ethisch-soziale Reformen. Begründet von G. v. Gizycki. Herausg. von R. Penzig. 12. Jahrg. 24 Nummern. gr. 4. Berlin, Simion. Vierteljährlich *M.* 1,60.

Müller, J., Moralphilosophische Vorträge, Würzburg, Ballhorn & Kramer. 8. 52 S. *M.* 1,20.

Nahlowsky, J. W., Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben, nach ihren verschiedenen Beziehungen

beleuchtet. 2. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VII, 87 S. ℳ 1,20.

Offner, M., Zurechnung und Verantwortung. Progr. Leipzig, Barth. 8. VI, 56 S.

Pécaut, P., Entretiens et lectures de morale personelle. Paris, Garnier. 12. 242 p.

Rein, W., Die ethischen Forderungen in ihren Beziehungen zum wirtschaftlichen Leben. Halle, Gebauer-Schwetschke. 8. 65 S. ℳ 0,85.

Schmid, Fr., Sittliche Forderungen. Ein Weckruf an die Menschheit. 1.—10. Taus. Rostock, Verlag „Frei Nordland". 8. 80 S. ℳ 1,50.

Sorley, W. R., Recent Tendencies in Ethics. London, Blackwood. 8. 148 p. *Sh.* 2/6.

Spielberg, O., Die moralische Weltordnung ohne Gott. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsanstalt. 8. 96 S. ℳ 1.

Spitzer, M., Der Krieg und die Moral. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsanstalt. 16. 59 S. ℳ 0,20.

Steckelmacher, M., Das Prinzip der Ethik vom philosophischen und jüdisch-theologischen Standpunkte aus betrachtet. Mainz, Wirth. gr. 8. VII, 256 S. ℳ 4,50.

Steinhagen, H. C., Nicht Christentum, sondern Menschentum, oder: Die ethische Selbständigkeit der Menschen. 2., verb. Aufl. Leipzig, Wigand. gr. 8. 30 S. ℳ 0,40.

Stern, J., Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft. Berlin, Guttentag.

Tarantino, Il principio dell' etica e la crisi morale contemporanea. Napoli, Tip. della R. Univ.

Thal, M., Sexuelle Moral. Ein Versuch der Lösung des Problems der geschlechtlichen, insbesondere der sogenannten „doppelten Moral". Breslau, Köbner, gr. 8. III, 82 S. ℳ 1.

Tolstoi, Leo, Widersprüche der empirischen Moral. Deutsch von L. Flachs. 3. u. 4. Taus. Berlin, Steinitz. 8. 55 S. ℳ 1.

Turner, A. T., A new Morality. An explanatory Treatise, logical and philosophic, of the Problem of Evil. London, Richards. 12. *Sh.* 2.

Valdés y Lopez, F., Teorías penales. Oviedo. 8. 235 p. ℳ 10,50.

Vecchio, G. del, Diritto e personalità umana nella storia del pensiero. Bologna, Zamorani e Albertazzi. 32 p.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Appell, Boitel, Croiset, Devinat, Langlois, Lanson, Millerand et Seignobos. L'éducation de la démocratie (2e série). Conférences de l'école des hautes études sociales. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Azcárate, G., Concepto de la sociología y un estudio sobre los deberes de la riqueza. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 174 p. *Pes.* 1.

Bäumer, G., Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart. Mit einem Vorwort von L. Loewenfeld. Wiesbaden, Bergmann. Lex.-8. XIII, 49 S. ℳ 1,30.

Ballerini, G., Analisi del socialismo contemporaneo. Siena, Tip. ed. S. Bernardino.

Basch, V., L'individualisme anarchiste: Max Stirner. Paris, Alcan. 8. VI, 288 p. *Fr.* 6.

Bebel, A., Die Frau und der Sozialismus. 36. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. XXIV, 476 S. ℳ 2.

Biederlack, J., Die soziale Frage. Innsbruck, Rauch. 6. Aufl. 8. X, 290 S. ℳ 2,40.

Bouglé, C., La démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la differenciation. Paris, Alcan. 312 p. *Fr.* 6.

Budin, Gide, Monod, Paulet, Robin, Siegfried, Brouardel. Les applications sociales de la solidarité. Préface de Léon Bourgeois. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Bücher, K., Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge und Versuche. 4. Aufl. Tübingen, Laupp. 8. XI, 456 S. ℳ 6.

Clamageran, F., Études politiques, économiques et administratives. Préface de M. Berthelot. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Colozza, G., La pedagogia nei suoi rapporti con la psicologia e con le scienze sociali. Napoli, Pierro.

Consentini, F., La sociologie génétique. Essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques. 8. *Fr.* 3,75.

Damaschke, A., Geschichte der Nationalökonomie. Jena, Fischer. gr. 8. VIII, 231 S. ℳ 2,50.

Darel, Th., Le peuple-roi. Essai de sociologie universaliste. Paris, Alcan. 8. 176 p. *Fr.* 3,50.

Diessel, G., Die Arbeit betrachtet im Lichte des Glaubens. Ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage. 3. Aufl. Regensburg, Pustet. 8. IV, 303 S. ℳ 2.

Draghicesco, M., Du rôle de l'individu dans le déterminisme social. Paris. Alcan. 8. 364 p. *Fr.* 7,50.

Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique. 3e éd. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Engels, Fed., Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado. Socialismo utópico y socialismo científico. Traducc. de E. Heras. 2 Tomos. Valencia, „El Pueblo". 235, 209 p. *Pes.* 2,50.

Fidao, J. E., Le droit des humbles. Études de politique sociale. Paris, Perrin. 16 350 p.

Fouillée, A., La propriété sociale et la démocratie. Nouvelle édition. Paris, Alcan. 16. X, 204 p. *Fr.* 2,50.

Fournière, E., Les théories socialistes au XIXe siècle. De Babeuf à Proudhon. Paris, Alcan. 8. 415 p. *Fr.* 7,50.

Friedrich, E., Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie. Leipzig, Göschen. 8. 370 S. *M.* 6,80.

Giner de los Rios, Filosofía y sociología. Barcelona, Henrich. 12.

Gnauck-Kühne, E., Die Deutsche Frau um die Jahrhundertwende. Statistische Studie zur Frauenfrage. Mit sechs farb. Diagrammen. Berlin, Liebmann. 8. IV, 166 S. *M.* 3,50.

Gonzalez Blanco, E., El feminismo en las sociedades modernas. 3 tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 169, 155, 155p. *Pes.* 2,75.

Greef, G. de, La sociologie économique. Paris, Alcan. 8.

—, La evolución de las creencias y de las doctrinas políticas. Versión española de la última edic. franc. por P. Umbert. 2 Tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 168, 175 p. *Pes.* 2.

Haushofer, M., Bevölkerungslehre. Leipzig, Teubner. 8. VI, 128 S. *M.* 1,25.

Heine, R., Der Idealismus als Bildungs- und Lebenselement. Eine sozial-pädagogische Studie auf historischer Grundlage. Langensalza, Beyer. gr. 8. 67 S. *M.* 1,20.

Hesse, A., Natur und Gesellschaft. Eine kritische Untersuchung der Bedeutung der Deszendenztheorie für das soziale Leben. Jena, Fischer. 8. XI, 234 S. *M.* 4.

Kropotkin, P., Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung. Autorisierte Deutsche Ausg., besorgt von G. Landauer. Leipzig, Thomas. gr. 8. XXIV, 338 S. *M.* 8.

Lanessan, J. L. de, La concurrence sociale et les devoirs sociaux, Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Loria, A., The economic Foundations of Society. Translated by L. M. Keasley. London, Sonnenschein. gr. 8. 400 p. *Sh.* 3/6.

Mayer, E. v., Die Lebensgesetze der Kultur. Ein Beitrag zur dynamischen Weltanschauung, Halle, Niemeyer. gr. 8. IX, 396 S. 1 Tafel. *M.* 9.

Menger, A., Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen. 3., verb. und verm. Aufl. Tübingen, Laupp. gr. 8. XII, 241 S. *M.* 2,50.

—, L'État socialiste. Trad. par E. Milhaud. Paris, Société nouvelle de libr. et d'éd. 12. XLV, 385 p.

Méray, C. H. v., Die Physiologie unserer Weltgeschichte und der kommende Tag. Die Grundlagen der Soziologie. — 1. Buch. I. Teil: Genesis. — II. Teil: Politik. Budapest, Politzer. XV, 527 S. *M.* 8.

Meyer, Th., Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage. 4.. verb. Aufl. Freiburg, Herder. 8. VIII, 142 S. *M.* 1,30.

Michotte, P., Études sur les théories économiques qui dominèrent en Belgique depuis 1830 jusqu'à 1886. Louvain, Peeters.

Morsier, A. de, Frauenrecht und Geschlechtsmoral. Eine soziale Erziehungsfrage. Aus dem Französischen von M. Blaustein. Zürich, Müller, 8. 73 S. ℳ 1.

Nathusius, D., Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Auf Grund einer kurzgefassten Volkswirtschaftslehre und eines Systems der christlichen Gesellschaftslehre dargestellt. 3. Ausg. Leipzig, Hinrichs. 8. VIII, 563 S. ℳ 5.

Nordau, M., Paradoxes sociologiques. Trad. par Dietrich. 4e éd. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Novicow, J., Conciencia y voluntad sociales. Traduc. de J. González Alonso. Madrid, Lopez del Horno. 4. 405 p. *Pes.* 6,50.

Palante, G., Combat pour l'individu. Paris, Alcan. 8. 231. p. *Fr.* 3,75.

Pohle, L., Die Entwicklung des Deutschen Wirtschaftslebens im 19. Jahrhundert. Leipzig, Teubner. ℳ 1,25.

Ravà, A., La classificazione delle scienze e le discipline sociali. Roma, Loescher. 172 p. *Lire* 2,50.

Rignano, A., Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale. Paris, Giard & Brière. 8. VII, 390 p.

Rossi, P., Sociologia e psicologia collettiva. Roma, Colombo. 8. 240 p.

Salom Solbes, J., Solución racional, positiva, práctica y estable al llamado problema social. Madrid, Fé. 4. VIII, 580 p. *Pes.* 10,50.

Schirmacher, K., Die Frauenbewegungen. Prag, Calve.

Schmoller, G., Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. — 2. Tl.: Verkehr, Handel und Geldwesen. Wert und Preis. Kapital und Arbeit. Einkommen. Krisen, Klassenkämpfe, Handelspolitik. Historische Gesamtentwicklung. 1. bis 6. Auflage. Leipzig, Duncker & Humblot. Lex.-8. XII, 719 S. ℳ 16.

—, Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre. — 1. Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft. 1874—75. — 2. Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft. 1881. — 3. Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode. 1893. — 4. Wechselnde Theorien und feststehende Wahrheiten im Gebiete der Staats- und Sozialwissenschaften und die heutige Deutsche Volkswirtschaftslehre. 1897. 2., verm. Auflage. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. IX, 393 S. ℳ 7,20.

Schroeder, E. A., Das Recht der Wirtschaft. Kritisch, systematisch und kodifiziert. Sozialwissenschaftliche Rechtsuntersuchungen. 2., unveränd. Aufl. Leipzig, Rossbergsche Verlagsbuchhandlung. gr. 8. XVI, 408 S. ℳ 12.

Seliger, J., Das soziale Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung. Bern, Scheitlin-Spring.

Senchet, Liberté du travail et solidarité vitale. Paris, Giard & Brière. 8.

Speck, J., Gesetz und Individuum. Hanau, Klauss & Feddersen. 8. XII, 143. *M.* 3.

Stratico, Dell' educazione dei sentimenti dal punto di vista individuale e sociale. Sandron.

Tawcett, M. G., Political Economy for Beginners. 9th ed. London, Macmillan. *Sh.* 2/6.

Toulouse, Les conflits intersexuels et sociaux. Paris, Fasquelle. 16. 408 p.

Trigo, F., Socialismo individualista, Fatalidad del socialismo, su imposibilidad actual etc. Mérida, Impr. de Corchero y Comp. 8. 207 p. *Pes.* 3,50.

Wagner, A., Les fondements de l'économie politique. Trad. par Polack. Paris, Giard & Brière.

Weill, G., Histoire du mouvement social en France (1852—1902). Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7.

Weiss, A. M., Apologie des Christentums. — IV. Bd. Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre. 4. Auflage. I. und II. Teil. Freiburg, Herder. 8. XVI, XI, 1219 S. *M.* 9.

Wilson, W., El estado. Elementos de politica histórica y práctica. Traduc. de Ad. Posada. 2 tomos. Madrid, Hernández. XCI, 417, 497 p. *Pes.* 13.

Zerboglio, A., El socialismo y las objeciones mas comunes. Traduc. de R. García Ormaechea. Madrid, Apalategui. 8. 203 p. *Pes.* 2,50.

Ziegler, Th., La cuestión social es una cuestión moral. Versión española de la última edic. alemana por R. Montestruc. 2 tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 143, 139 p. *Pes.* 2.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Baker, E., Experiments on the Aesthetics of Light and Colour. Torento.

Beiträge zur Aesthetik. Hrsg. von Th. Lipps und R. M. Werner. Hamburg, Voss. — IX. Fränkel, J., Zacharias Werners Weihe der Kraft. Eine Studie zur Technik des Dramas. X, 141 S. *M.* 4.

Bergson, H., Le rire. Essai sur la signification du comique. 3e éd. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Bosanquet, B., A History of Aesthetic. 2e ed. 8°. 526 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 10/6.

Braunschwig, M., Le sentiment du beau et le sentiment poétique. Essai sur l'esthétique du vers. Paris, Alcan. 8. 236 p. *Fr.* 3,75.

Croce, B., L'esthétique comme science de l'expression et linguistique générale. Trad. de l'italien. Paris, Giard et Brière.

Czobel, St. v., Die Entwicklung der Schönheitsbegriffe. Leipzig, Lotus-Verlag. gr. 8. IV, 540 S. *M.* 12.

Frankhausen, K., Prinzipien der Aesthetik. Strassburg, Heitz. kl. 8. 126 S. *M.* 2,50.

Garnier, P. L., Les fins de l'art contemporain. Paris, Juven. 18. 302 p.

Gevaert, F., Nouveaux essais sur l'art contemporain. Paris, Alcan. 18. 213 p.

Gradmann, E., Subjekt und Objekt des ästhetischen Aktes. Eine psychologische Untersuchung. Halle, Niemeyer. 8. III, 568. *M.* 1,20.

Günther, G., Zeugnisse und Proteste. Gesammelte Aufsätze über tragische Kunst. 2. Reihe. Berlin, Costenoble. gr. 8. VI, 142 S. *M.* 2.

Harding, J. D., Lessons on Art. gr. 8°. London, Warne. *Sh.* 2/6.

Heyfelder, E., Aesthetische Studien. 2. Heft. Die Illusionstheorie und Göthes Aesthetik. Freiburg, Heyfelder. gr. 8. 201 S. *M.* 4.

Hirn, Y., Der Ursprung der Kunst. Eine Untersuchung ihrer psychischen und sozialen Ursachen. Aus dem Englischen übersetzt von J. Barth. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 338 S. *M.* 9.

Jahn, F., Das Problem des Komischen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Potsdam, Stein. Lex. 8. IV, 130 S. *M.* 2.

—, Ueber das Wesen des Komischen. Berlin, Weidmann. 4. 36 S. *M.* 1.

Jandelli, G., Dell'arte nella vita sociale. Milano, Tip. ed. popolare.

Kaeser, H., Der assoziative Faktor im ästhetischen Eindruck. Diss. Zürich. 63 S.

Keiter, H., Theorie des Romans und der Erzählkunst. 2. Aufl. von T. Keller. Essen, Fredebeul und Koenen. 8. VIII, 314. *M.* 2,40.

Kienzl, W., Richard Wagner. Die Gesamtkunst des 19. Jahrhdts. München, Kirchheim. 8. 144 S. mit einer Beilage und 91 Abbildungen. *M.* 4.

Kralik, R. v., Die aesthetischen und historischen Grundlagen der modernen Kunst. Wien, Schroll. 4. 107 S. *M.* 2,50

Lavignac, A., Music and Musicians. 4th ed. gr. 8°. 518 p. London Potnam. *Sh.* 7/6.

Leisching, J., Die Hauptströmungen der Kunst des 19. Jahrhunderts. Brünn, Winiker. 8. V, 104 S. M. 2,50.

Mach, E. von, Greek Sculpture. Its Spirit and Principles. 8°. 857 p. London, Gim. *Sh.* 15.

Marguery, E., L'œuvre d'art et l'évolution. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Prölss, R., Aesthetik. Belehrungen über die Wissenschaft vom Schönen und der Kunst. 3., verm. und verb. Aufl. Leipzig, Weber. kl. 8. XVI, 366 S. *M.* 3,50.

Roussel-Despierres, F., L'idéal esthétique. Esquisse d'une philosophie de la beauté. Paris, Alcan. 12. 185 p. *Fr.* 2,50.

Ruskin, John, Lectures on Art. 8°. 286 p. London, G. Allen. *Sh.* 3/6.

Séailles, G., Das künstlerische Genie. Eine Studie. Uebersetzt von M. Borst. Leipzig, Seemann. gr. 8. XII, 292 S. *M.* 3.

Schmidt, C. W., Das Wesen der Kunst, abgeleitet und entwickelt aus dem Gefühlsleben des Menschen. Eine Erklärung der Kunst und ihrer Prinzipien auf Grund empirischer Psychologie. Mit 10 graph. Darstellungen. Leipzig, Wigand. gr. 8. VII, 171 S. *M.* 3,60.

Schwindrazheim, O., Deutsche Bauernkunst. Wien, Gerlach. 8. 168 S.

Sieper, E., Das Evangelium der Schönheit in der Englischen Literatur und Kunst des 19. Jahrhunderts. 30 Vorträge über die Vorbereitung und Entwicklung der ästhetischen Kultur in England. Dortmund, Ruhfus. gr. 8. VIII, 377 S. *M.* 7.

Sizeranne, R. de la, Les questions esthétiques contemporaines. Paris. Hachette. 16. XV, 270 p.

Souriau, P., La beauté rationelle. Paris, Alcan. 8. 510 p *Fr.* 10.

Stevens, A., A Painter's Philosophy. 12°. 76 p. London, Mathews. *Sh.* 2/6.

Stöcker, H., Die Kunstanschauungen des 18. Jahrhunderts. Von Winkelmann bis zu Wackenroder. Berlin, Mayer und Müller. *M.* 3,60.

Sturgis, Russell, How to judge Architecture. gr. 8°. 222 p. London, Macmillan. *Sh.* 6.

Tolstoi, Leo, What is Art? With an Introduction by Aylmer Maude. 8°. London, Richards. *Sh.* 1.

Véron, E., L'esthétique. Paris, Schleicher. 16. XXII, 491 p.

Vögele, A., Das Tragische in der Welt und Kunst und der Pessimismus. Stuttgart, Prechter. 8. IV, 97 S. *M.* 1.

Weichelt, H., Religion und Kunst. Vortrag. Chemnitz, Ernesti. gr. 8. 16 S. *M.* 0,40.

Wyneken, K., Der Aufbau der Form beim natürlichen Werden und künstlerischen Schaffen. Gemeinverständlich dargestellt. I. Tl.: Ein neues morphologisch-rythmisches Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zur Beleuchtung der Kaiserrede über Natur und Kunst. Mit 42 Textfig., 4 Tab. und 1 Schlusstaf. Dresden, Kühtmann. gr. 8. VII, 295 S. *M.* 6.

Witasek, St., Grundzüge der allgemeinen Aesthetik. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 410 S. *M.* 4.

Wölfflin, H., Die klassische Kunst. Eine Einführung in die Italien. Renaissance. 3., verb. Aufl. München, Bruckmann. 8. Mit 114 Abbildungen. *M.* 10.

Zeus, Gedanken über Kunst und Dasein von einem Deutschen. Stuttgart, Enke. gr. 8. VIII, 218 S. *M.* 3,60.

Zwymann, K., Aesthetik der Lyrik. Berlin, Juncker.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Adhémar, R. de, La philosophie des sciences et le problème religieux. Paris, Bloud.

Andresen, K., Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion. 2. Aufl. Leipzig, Lotus-Verlag. gr. 8. VIII, 374 S. *M.* 5.

Brunetiére, F., Sur les chemins de la croyance. L'utilisation du positivisme. Paris, Perrin. 16. XXII, 309 p.

Dennert, E., Darwinistisches Christentum. Eine kritische Untersuchung von Fr. Naumanns Briefen über Religion. Stuttgart, Kielmann. 8. III, 41 S. *M.* 0,90.

Galloway, G., Studies in the Philosophy of Religion. 8. 334 p. London, Blackwood *Sh.* 7/6.

García Nieto, J., Apuntes sobre el problema religioso. (La indagación en materia religiosa. La Fe. Las confesiones religiosas. Jesucristo. El cristianismo. La incredulidad) Madrid, Tipogr. de la „Revista de Archivos etc.“ 8. 308 p. *Pes.* 4.

Grohmann, W., Lutherische Methaphysik. Ein Versuch, die philosophischen Grundlagen des Christentums darzustellen. Prolegomena, Teil I. Leipzig, Deichert. 8. XVI, 276 S. *M.* 5.

Lemme, Religionsgeschichtliche Entwickelung oder göttliche Offenbarung? Vortrag. Karlsruhe, Evang. Schriftenverein. 8. 96 S. *M.* 0,80.

Lévy, L. G., Une religion rationelle et laïque. Dijon, Barbier-Marilier. 77 p. *Fr.* 1,25.

Mac Culloch, J. A., Religion, its Origin and Forms. 12. 185 p. London, Dent. *Sh.* 1.

Meer, F. A. Laiengedanken über Religion und Sittlichkeit. Bamberg, Handelsdruckerei. Lex. 8. 84 S. *M.* 1.

Mill, John Stuart, Three Essays on Religion. 8. London, Watts. *Sh.* 1.

Pascal, G. de, Le christianisme. Exposé apologétique. 1re partie: La verité de la religion. Paris, Lethielleux.

Picton, J. A., The Religion of the Universe. 8. 390 p. London, Macmillan. *Sh.* 10.

Pieper, Das Wesen des Christentums. Vortrag. Zwickau, Schriftenverein. gr. 8. 16 S. *M.* 0,40.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Achelis, Th., Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft. Sammlung Göschen. 208. Bd. Leipzig, Göschen. 12. 163 S. *M.* 0,80.

Archiv für Religionswissenschaft. Unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, G. Bezold, K. Th. Preuss heraus-

gegeben von A. Dieterich und Th. Achelis. VII. Bd. Jährlich 4 Hefte zu etwa 7 Druckbogen. Preis für den Jahrgang ℳ 16.

Bousset, W., Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte. 2. Aufl. Halle, Gebauer-Schwetschke. 8. 1. Lieferung. S. 1—48. ℳ 0,50.

Carpenter, J. E., The Place of Christianity among the Religions of the World. Fr. 8. 115 p. London, Green. *Sh.* 2.

Chantepie de la Saussaye, P. D., Manuel d'histoire des religions. Traduit sur la 2e éd. allemande sous la direction de H. Hubert et J. Lévy par P. Bettelheim, P. Bruet, C. Fossey, R. Gauthiot, L. Lazard, W. Marçais, A. Moret. Paris, Colin. 8. LVI, 712 p. *Fr.* 16.

Delitzsch, F., Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. gr. 8. 75 S. ℳ 1.

Dufourcq, A., L'avenir du christianisme. La vie et la pensée chrétienne dans le passé. Paris, Bloud. 8. X, 776 p.

Elbogen, J., Die Religionsanschauungen der Pharisäer. Mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch. Berlin, Poppelauer. 8. 88 S. ℳ 3.

Girgensohn, K., Die Doppelstellung des Christentums zu den Religionen der Menschheit. Vortrag. Riga, Jonck & Poliewsky. 8. 34 S. ℳ 0,80.

Harnack, A., Das Christentum und die Geschichte. Ein Vortrag. 5. Aufl. Leipzig, Hinrichs. 8. 20 S. ℳ 0,50.

Hunzinger, A. W., Das Einzigartige am Christentum. Vortrag. Braunschweig, Neumeyer. gr. 8. 12. S. ℳ 0,40.

Kuroda, S. Mahâyâna, Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Deutsche Ausgabe nach dem Englisch-japanischen Originale, von K. B. Seidenstücker. Leipzig, Buddh. Verlag. 8. VIII, 49 S. ℳ 0,80.

Menzies, Allan, The Religions of India: Brahmanism and Buddhism. 8. 101 p. London, Dent.

Reischle, M., Theologie und Religionsgeschichte. 5 Vorlesungen. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 105 S. ℳ 1,80.

Réville, A., Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 3e édition, revue. Paris, Alcan. 16. XII, 184 p.

Schmidt, F. I., Der Niedergang des Protestantismus. Eine religionsphilosophische Studie Berlin, Weidmann. 4. 27 S. ℳ 1.

Tiele, C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Deutsche Bearbeitung von G. Gehrich. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 70 S. ℳ 1,80.

Walleser, M., Die Buddhistische Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Tl. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, Winter. gr. 8. XI, 148 S. ℳ 4,80.

Wernle, P., Die Anfänge unserer Religion. 2., verb. und verm. Aufl. Tübingen, Mohr. gr. 8. XX, 514 S. *M.* 7.

Wissowa, G., Gesammelte Abhandlungen zur Römischen Religions- und Stadtgeschichte. Ergänzungsband zu des Verfassers „Religion und Kultus der Römer". München, C. H. Beck. 8. VII, 329 S. M. 8.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Arnold, R., Die Kultur der Renaissance. Gesittung, Forschung, Dichtung. Leipzig, Göschen. 8. 137 S. *M.* 0,80.

Belot, Darlu, A., Bernès, M., Landry, A., Gide, Ch., Roberty, Allier, R., Lichtenberger, H., Brunschvigg, Études sur la philosophie morale au XIXe siècle. Paris, Alcan. 8. VI, 295 p. *Fr.* 6.

Boer, J. de, The History of Philosophy in Islam. Translated by E. R. Jones. 8. XIII, 216 p. London, Luzac. *Sh.* 7/6.

Börtzler, Fr., Geschichte der Griechischen Philosophie. Gemeinverständlich dargestellt. Mit Vorwort, Inhaltsübersicht und Namenregister. Stuttgart, Lehmann. kl. 8. VIII, 70 S. *M.* 1.

Bourdeau, J., Les maîtres de la pensée contemporaine. 3e éd. Paris, Alcan. 8. 187 p. *Fr.* 2,50.

Busse, L., Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. Leipzig, Teubner. 8. IV, 164 S. *M.* 1.

Cantecor, G., Les philosophes. Le positivisme. Paris, Delaplane.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 5., umgearbeitete Aufl. Leipzig, Veit u. Co. gr. 8. VIII, 523 S. *M.* 10.

Felder, H., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg, Herder. gr. 8. VIII, 557 S. *M.* 8.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. — 10. (Schluss-)Band. Fr. Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. 3. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVI, 536 S. *M.* 14.

Gomperz, Th., Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique. Traduit de la 2e èd. allemande par A. Reymond. Précédé d'une préface de M. A. Croiset. Tome premier. Paris, Alcan. 8. XVI, 544 p. *Fr.* 10.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben und Lehre der neueren Denker in gemeinverständlichen Einzeldarstellungen. Charlottenburg, Bürkner. — 1. Kant. gr. 8. S. 1—39. *M.* 0,75. — 2. Fichte. S. 40—66. *M.* 0,75.

Halevy, E., La formation du radicalisme philosophique. Le radicalisme philosophique. Paris, Alcan. 8. 512 p.

Kostyleff, N., Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie. Paris, Alcan. 12. 224 p. *Fr.* 2,50.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen, gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg. 2. Aufl. Leipzig, Teubner. 8. 117 S. *M.* 1,25.

Laberthonnière, L., Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris, Lethielleux. 12. 214 p.

Lang, A., Das Kausalproblem. — I. Teil: Die Geschichte des Kausalproblems. Köln, Bachem. 8. VIII, 519 S. *M.* 5.

Mannheimer, A., Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. — 2. Teil: Von der Entstehung des Christentums bis Kant. Frankfurt a. M, Neuer Frankf. Verlag. gr. 8. 120 S. *M.* 1,50.

Mercier, D., La filosofía en el siglo XIX. Traduc. de Fr. Lombadía. Madrid, Pérez y Comp. 8. 275 p. *Pes.* 3.

Merz, J. Th., A history of European Thought in the 19th Century. Vol. II. Edinburg, Blackwood.

Picavet, F., Histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 8. *Fr.* 7,50.

Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie. 1. Bd. Leipzig, Dürr. gr. 8. XXIV, 364 S. *M.* 6.

Rothenbücher, A., Geschichte der Philosophie. Leitfaden für Gebildete und Studierende. Berlin, Walther. 8. VIII. 240 S. *M.* 2,50.

Vogel, A., Überblick über die Geschichte der Philosophie in ihren interessantesten Problemen. Für weitere Kreise in leicht verständlicher Darstellung bearbeitet. — I. Teil: Die griechische Philosophie. Leipzig, Brandstetter. 8. VII, 127 S. *M.* 1,60.

Waddington, Ch., La philosophie ancienne et la critique historique. Paris, Hachette. 12. XVI, 388 p.

Winckler, H., Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig, Pfeiffer. gr. 8. III, 50 S. *M.* 0,90.

Windelband, W., Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. 2. Bde. 3., durchges. Aufl. Leipzig, Breitkopf und Härtel. — 1. Von der Renaissance bis Kant. X, 588 S. — 2. Von Kant bis Hegel und Herbart. (Die Blütezeit der Deutschen Philosophie.) VII, 410 S. *M.* 18.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Arleth, E., Die methaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik. Prag, Calve.

Burger, Fr. X., Minucius Felix und Seneca. München, Beck. 8. 65 S. ℳ 1,50.

Caird, E., The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. Gifford Lectures. 2 Vols. 400, 390 p. Glasgow, Maclehose. *Sh.* 14.

Deussen, P., Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmann. gr. 8. 25 S.

Dimmler, H., Aristotelische Methaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten, Kösel. gr. 8. 103 S. ℳ 2,40.

Friedländer, M., Griechische Philosophie im alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin, Reimer. gr 8. XX, 223 S. ℳ 5,40.

Gentile, G., Studi sullo stoicismo Romano del primo secolo del Cristianesimo. Parte Ia. Trani, Vecchi.

Gomperz, H., Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständl. Vorlesungen. Jena, Diederichs. gr. 8. VI, 322 S. ℳ 8.

Horn, F., Platonstudien. Kratylus, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann. Wien, Hölder. gr. 8. X, 416. ℳ 8,40.

Hyslop, H. J., The Ethics of the Greek Philosophers. Socrates, Plato and Aristotle. gr. 8. XXV, 331 p. London, Higgins.

Krause, H., Studia Neoplatonica. Diss. Leipzig.

Nohl, H., Sokrates und die Ethik. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 89 S. ℳ 1,50.

Pater, W., Plato und der Platonismus. Vorlesungen. Aus dem Englischen von H. Hecht. Jena, Diederichs. 8. XII, 340 S. ℳ 6.

Rostagno, Le idee pedagogiche nella filosofia cinica. Torino, Clauson. 8.

Sinko, Th., Sententiae Platonicae de philosophis regnantibus fata quae fuerint. Progr. Kraków, Podgórze. gr. 8. 56 p. ℳ 1,30.

Spengler, O., Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. Halle, Kaemmerer. gr. 8. III, 52 S. ℳ 1.

Uphues, G., Sokrates und Platon. Was wir von ihnen lernen können. Osterwieck, Zickfeldt. gr. 8. VII, 71 S. ℳ 1.

Woltjer, R. H., De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice. Diss. Leiden, Brill. gr. 8. IX. 219 S. ℳ 5.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Aegidius' Romanus de Colonna, Johannes Gersons, Dionys des Karthäusers und Jakob Sadolets Pädagogische Schriften. Uebersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von M. Kaufmann, F. X. Kunz, H. A. Keiser und K. A. Kopp. Freiburg, Herder. 8. XIV, 442 S. ℳ 5.

Delengre, M. J., Saint Thomas d'Aquin. Un épisode de sa carrière universitaire à Paris. Paris, Lethielleux. 18 p.

Göttler, J., Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes. Dogmengeschichtliche Studie. Freiburg, Herder. 8. VI, 280 S. *M.* 6,

Ilgner, C., Die wirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz. (1389—1459). Paderborn, Schöningh. 8. XII, 268 S. *M.* 5.

Kaulla, R., Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik. Separatabdruck aus der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Tübingen, Laupp.

Luquet, G. H., Aristote et l'Université de Paris pendant le XIII. siècle. Paris, E. Leroux. gr. 8. 34 p.

Maura y Gelabert, El optimismo del B. Raymundo Lulio. Barcelona.

Pommrich, A., Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochia und Athenagoras von Athen. Leipzig, Dieterich.

Wulf, M. de, Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines. Mémoire couronné par l'Académie Belgique. Louvain, Instit. supér. de Philosophie. 8. 128 p. *Fr.* 3.

c) Zur neueren Philosophie.

Arnd, W., Das ethische System des Helvetius. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 36 S. *M.* 1.

Beisswänger, Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philos. Untersuchung. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8. V, 101 S. *M.* 1,80.

* Bonilla y San Martin, A., Luis Vives y la filosofía del renacimiento. Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús. 4. 818 p. *Pes.* 6,50.

Freudenthal, J., Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. — 1. Bd. Das Leben Spinozas. Stuttgart, Frommann. gr. 8. XIV, 349 S. *M.* 6,80.

Jakobi, M., Das Weltgebäude des Kardinals Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie und Kosmologie der Frührenaissance. Berlin, Kohler, 8. V, 49 S. *M.* 1,20.

Iverach, J., Descartes, Spinoza and the New Philosophy. Edinburgh, Clark. gr. 8. 258 p. *Sh.* 3.

Kühn, E., Die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit. Mit einem einleitenden Briefe von M. Schwalb. Strassburg, Heitz. gr. 8. III, 80 S. *M.* 2,50.

Kuhlenbeck, L., Giordano Bruno in seiner Bedeutung für die Philosophie und Kultur der Zukunft. Berlin-Schmargendorf, Verlag „Renaissance". 16 S. *M.* 0,20.

Lehnerdt, M., Lucretius in der Renaissance. Königsberg.

Mondolfo, R., Saggi per la storia della morale utilitaria. — II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius. Verona, Drucker. 8.

Silberstein, A., Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Methaphysik. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. III, 75 S. ℳ 1,60.

Sully-Prudhomme, La religion selon Pascal. Recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la religion. Paris, Alcan. 8.

Wessel, L., Die Ethik Charrons. Diss. Erlangen. 8. 41 S.

d) Zur neuesten Philosophie.

Adler, M., Immanuel Kant zum Gedächtnis. Gedenkrede. Wien, Deuticke. ℳ 1.

Aliotta, La conoscenza intuitiva nell' estetica del Croce. Firenze, Bertola.

Apel, M., Immanuel Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens. Ein Gedenkblatt zum 100jährigen Todestage des Weltphilosophen. Berlin, Skopnik. gr. 8, VIII, 102 S. ℳ 1.

Ardigò, R., L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva. 2 vol. Padova. vol. I. 8. 235 p. ℳ 4.

Bauch, Br., Luther und Kant. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. VI. 191 S. ℳ 4.

Baur, L., Friedrich Nietzsche. Vortrag. In erweit. Form herausgegeben. Stuttgart, Deutsches Volksblatt. kl. 8. 34 S. ℳ 0,20.

Bélart, H., Nietzsches Metaphysik. Berlin, Wunder. gr. 8. VII. 119 S. ℳ 1,80.

Bilharz, A., Mit Kant — über Kant hinaus. Ein Nachtrag zur Zentenarfeier. Wiesbaden, Bergmann. 8. 61 S. ℳ 1,60.

Bonamartini, U., Il positivisimo e l' inconoscibile secondo Roberto Ardigó. Osservazioni critiche. Roma, Tipografia poliglotta della Propaganda. 8. 46 p.

Bossert, A., Schopenhauer, l'homme et le philosophe. Paris, Hachette, 12. 348 p.

Brauer, O., Die Beziehungen zwischen Kants Ethik und Pädagogik. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. III, 56 S. ℳ 0,80.

Brix, Th., Wider die Halben im Namen der Ganzen, oder: Die Vernichtung Kants durch die Entwicklungslehre. Ein Protest gegen die Kantverehrung. Berlin, Walther. gr. 8. 51 S. ℳ 1.

Bruntsch, Fr., Die Idee der Entwicklung bei Herder. Von geographischen Gesichtspunkten aus betrachtet. Diss. Crimmitschau, R. Raab. 8. VII, 87 S. ℳ 1.

Buchholz, G., Die ethischen Grundgedanken Fr. A. Trendelenburgs. Diss. Jena. 8. 79 S.

Busse, L., Immanuel Kant. Ansprache an die Königsberger Studentenschaft. Leipzig, Voigtländer. gr. 8. 11 S. ℳ 0,50.

Rocholl, R., Bessarion, Studie zur Geschichte der Renaissance. Leipzig, Deichert. 8. XII, 2,40 S. ℳ 4.

Schneider, H., Die Stellung Gassendis zu Descartes. Leipzig, Dürr. 8. 68 S. ℳ 1,50.

Cantoni, C., Un capitolo d'introduzione alla critica della ragion pura di E. Kant. Pavia. 28 p.

Cohen, G., Immanuel Kant. Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur 100. Wiederkehr des Todestages. Marburg, Elwert. gr. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Coignet, C., Nouvelle philosophie: Bergson, Dole, Girardi et Audebert. 8. 19 p.

Conrat, F., Hermann v. Helmholtz' psychologische Anschauungen. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 278 S. ℳ 6.

Cresson, A., La morale de Kant. Paris, Alcan. Fr. 2,50.

Döll, H., Goethe und Schopenhauer. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. 73 S. ℳ 1,50.

Draheim, H., Schillers Seelenlehre. Aus seinen philosophischen Schriften zusammengestellt. Berlin, Weidmann. 8. 34 S. ℳ 0,60.

Drews, A., Nietzsches Philosophie. Heidelberg, Winter. gr. 8. X, 561 S. ℳ 10.

Dreyfus-Brisac, E., La clef des maximes de La Rochefoucauld. Paris.

Elsenhans, Th., Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur Kant-Gedächtnisfeier. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 53 S. ℳ 0,80.

Erdmann, B., Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 144 S. ℳ 3,60.

—, Immanuel Kant. Bonn, Cotzen. 8. III, 39 S. ℳ 1.

Ewald, O., Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Berlin, Hofmann.

Faguet, E., En lisant Nietzsche. Paris, Soc. franc. d'impr. et de libr.

Färber, F., Fichtes Lehre vom Gewissen. Diss. Jena. 8. 47 S.

Fitch, F. M., Der Hedonismus bei Lotze und Fechner. Berlin, Ebering. gr. 8. 61 S. ℳ 2.

Förster-Nietzsche, E., Das Leben Fr. Nietzsches. II. Bd. 2. Abt. Leipzig, Naumann. gr. 8. VI, S. 345—944. ℳ 12,50.

Freudenthal, I., Immanuel Kant. Rede, gehalten am 12. Febr. 1904. Breslau, Markus. gr. 8. 32 S. ℳ 0,80.

Fridell, E., Novalis als Philosoph. München, Bruckmann. 8 VII, 111 S. ℳ 2.

Fuchs, E., Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tübingen, Mohr. 8. XXIV, 381 S. ℳ 5.

Gerini, G. B., La mente di Giuseppe Allievo. Torino.

Giani, R., L'estetica nei „Pensieri" di Giacomo Leopardi. Torino, Bocca.

Gleichmann, A., Ueber Herbarts Lehre von den Stufen des Unterrichts. Langensalza, Beyer und Söhne.

Goebel, L., Herder und Schleiermachers Reden über die Religion. Ein Beitrag der Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie. Gotha, Perthes. gr. 8. IV, 103 S. ℳ 1,60.

Goldschmidt, L., Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Gotha, Thienemann. 8. 40 S. ℳ 0,80.

Gramzow, O., Gustav Ratzenhofer und seine Philosophie zur Einführung und Kritik. Berlin, Schildberger. gr. 8. 70 S. ℳ 1.

Hauff, W., Die Ueberwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche. Halle, Kämmerer. gr. 8. VI, 80 S. ℳ 1,20.

Hobohm, M., Gedankenwelt Fichtes. Berlin, Heymann. 8. 52 S. ℳ 0,60.

Hofe, J. von, J. G. Fichtes religiöse Mystik nach ihren Ursprüngen untersucht. 35. Bd. der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring. gr. 8. III, 63 S. ℳ 1.

Hollitscher, J., Friedrich Nietzsche. Darstellung und Kritik. Wien, Braumüller. gr. 8. XV, 270 S. ℳ 5.

Hoppe, E., Die Philosophie Leonhard Eulers. Eine systematische Darstellung seiner philosophischen Leistungen. Gotha, Perthes. gr. 8. VII, 167 S. ℳ 3.

Hornefter, Vorträge über Nietzsche. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken. 5. Ausg. 7.—9. Taus. Berlin, Wunder. gr. 8. V, 95 S. ℳ 2.

Huber, G., Benedikt Sattler und sein Anti-Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie und zur 100jährigen Gedächtnisfeier des Todestages Kants. Diss. München, Lentner. gr. 8. XII, 108 S. ℳ 2.

Jerusalem, W., Kants Bedeutung für die Gegenwart. Gedenkrede zum 12. Februar 1904. Wien, Braumüller. 8. III, 51 S. ℳ 1.

Jünemann, F., Kants Apriorismus. Inauguraldissertation. Jena, Neuenhahn.

Jodl, F., Ludwig Feuerbach. Stuttgart, Frommann. 8. V, 135 S. ℳ 2.

Kaftan, J., Kant, der Philosoph des Protestantismus. Rede. Berlin, Reuther und Reichard. gr. 8. 71 S. ℳ 1.

Kalthoff, A., Zarathustra-Predigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Fr. Nietzsches. 1. und 2. Tausend. Jena, Diederichs. 8. IV, 170 S. ℳ 2,50.

Kant-Feier der Würzburger Universität am 12. Febr. 1904. I. Ansprache des Rektors, Prof. Kunkel. II. Festrede, gehalten von Prof. Külpe. Würzburg, Stahel. gr. 8. 23 S. *M.* 0,40.

Kirchner, A., Fichtes Religionsbegriff in der letzten Periode seines philosophischen Denkens. Diss. Jena. 8. 77 S.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. 2., neubearb. und erweit. Aufl. München, Beck. gr. 8. X, 403 S. *M.* 4.

Krumbholz, F., Schleiermachers Weltanschauungen in den Monologen und die literarisch-philosophischen Voraussetzungen dazu. Eine historisch-kritische Studie. Diss., Leipzig. 8. 75 S.

Kühn, P., Das Nietzsche-Archiv zu Weimar. Darmstadt, Koch. 4. 39 S. mit Abbildungen. *M.* 4.

Labanca, B., La religione cristiana secondo E. Kant. Roma.

Lagerwall, A., Transscendentalfilosofiens problem och metod hos Kant. Göteborg. 8. 96 S. *M.* 2,50.

Landau, J. L., Nachman Krochmal, ein Hegelianer. Berlin, Calvary. gr. 8. VII, 69 S. *M.* 1,50.

Lauvrière, E., Edgar Poë, sa vie et son œuvre. Étude de psychologie pathologique. Paris, Alcan. 8. XIII, 732 p. *Fr.* 10.

Leicht, A., Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig, Dürr. 8. 111 S. *M.* 1,40.

Lévy, A., La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande. Paris, Alcan. 8. XXII, 544 p. *Fr.* 10.

—, Stirner et Nietzsche. Paris, Soc. nouv. de libr. et d'éd 8. 116 p.

Lex, M., Die Idee im Drama bei Göthe, Schiller, Grillparzer, Kleist. München, Beck. gr. 8. IV, 314 S. *M.* 4.

Lichtenberger, H., La philosophie de Nietzsche. 8e éd. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Liebmann, O., Immanuel Kant. Eine Gedächtnisrede. Strassburg, Trübner. gr. 8. VII, 18 S. *M.* 0,80.

Liljeqvist, E., Meinongs allmänna värdeteori. Göteborg, Wettergreen & Kerber. *Kr.* 4.

Lory, C., Nietzsche als Geschichtsphilosoph. Eine Quellenstudie. Berlin, Cohler. 8, VII, 53 S. *M.* 160.

Ludwig, A., Kant und der Humanismus. Progr. Königsberg, Schubert & Seidel. Lex.-8. 9 S. *M.* 0,30.

Mariupolsky, L., Die philosophische Begründung der Evolutionstheorie Herbert Spencers. Helsingfors. Lex.-8. III, 144 S. *M.* 4.

Martius, G., Kant. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Todestages. Akademische Rede. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 27 S. *M.* 0,60.

Masci, F., E. Kant. Discorso. Napoli, Tersitore.

Merejkowski, D., Tolstoi et Dostoïewsky, la personne et l'œuvre. Trad. par Prozor et Persky. Paris, Perrin.

Merz, J. Th., A History of European Thought in the 19th Century. London, Blackwood. Vol. I. 8. 472 p. *Sh.* 10/6.

Messer, A., Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig, Veit & Comp. gr. 8. XII, 407 S. *M.* 9.

Meyer-Benfey, Herder und Kant. Der Deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Halle, Gebauer-Schwetschke. 8. 114 S. *M.* 1,20.

Möbius, P. J., Ausgewählte Werke. 4. Bd. Schopenhauer. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 282 S. *M.* 3.

Momigliano, F., Le idee estetiche di H. Spencer. L'utile e il bello. Bologna, Zamorani e Albertazzi.

Moselli, E., Sulla filosofia monistica in Italia. Introduzione ai „Problemi dell Universo" di E. Haeckel. Torino, Unione tipografico-editrice. 8. 44 p.

Nardi, P. de, Delle origini storiche della filosofia positiva di Aug. Comte. Forli, Danesi.

Nathansohn, H., Der Existenzbegriff Humes. Diss. Berlin, Ebering. gr. 8. 74 S. *M.* 2.

Natorp, P., Zum Gedächtnis Kants. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. 23 S. *M.* 0,50.

Neumann, R., Goethe und Fichte. Progr. Berlin, Weidmann. 4. 35 S. *M.* 1.

Oehler, R., Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker. Leipzig, Dürr. gr. 8. VIII, 168 S. *M.* 3,50.

Ott, E., Die Religionsphilosophie Hegels, in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt. Berlin, Schwetschke. gr. 8. IV, 126 S. *M.* 3.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Bildnis und einem Briefe Kants aus dem Jahre 1792. 4., verb. Aufl. Stuttgart, Frommann. 8. XXIV, 427 S. *M.* 4.

Rade, M., Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinander gestellt. Tübingen, Mohr. gr. 8. 70 S. *M.* 1,20.

Ranzoni, La fortuna di H. Spencer in Italia. Verona, Brucker.

Rausch, A., Sokrates und Kant. Ansprache. Halle, Strien. 8. 10 S. *M.* 0,25.

Ribot, Th., La Philosophie de Schopenhauer. 9e éd. Paris, Alcan.

Riehl, A., Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Berlin, Reuther u. Reichard. gr. 8. 48 S. *M.* 0.80.

—, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants. Halle, Niemeyer. 8. 30 S. *M.* 0,60.

Romundt, H., Kants „Widerlegung des Idealismus". Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik, zu ihres Urhebers hundertjährigem Todestage. Gotha, Thienemann. gr. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Roure, L., Hippolyte Taine. Paris, Lethielleux. 12. XVI, 192 p. *Fr.* 2,50.

Ruyssen, Th., Kant. 2e éd., revue et augmentée. 8. *Fr.* 7,50.

Schade, R., Kant e le donne. Trad. dal tedesco di A. Davidsohn. Roma, Tip. Marghera.

Schettler, R., Die Stellung des Philosophen Hermann Samuel Reimarus zur Religion. Diss. Leipzig. 8. 109 S.

Schmid, F. A., Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. Freiburg, Ragoczy. gr. 8. VII, 112 S. *M.* 1,80.

Schneedermann, F., Die bleibende Bedeutung Kants in einigen Hauptpunkten gezeichnet. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 19 S. *M.* 0,50.

Schneider, W., Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Immanuel Kant. Progr. Königsberg i. N. 8. 23 S.

Schneiderreit, M., Heinrich Zschokke. Seine Weltanschauung und Lebensweisheit. Berlin, Hofmann. gr. 8. IX, 267 S. *M.* 4,50.

Seiling, M., Goethe und der Materialismus. Leipzig, Mutze. 8. III, 154 S. *M.* 2,40.

Simmel, G., Kant. 16 Vorlesungen. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. VI, 181 S. *M.* 3.

Simon, Th., Immanuel Kant. Ein Umriss seines Lebens und seiner Lehre. Stuttgart, Belser. gr. 8. 58 S. *M.* 1.

Spenlé, E., Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne. Paris, Hachette. 373, 104 p.

Strunz, F., Das Werden und die Lehre Friedrich Nietzsches. Prag, Calve. 8. S. 73—90. *M.* 0,20.

Taine, H., La vie et sa correspondance. Tom. II. Le critique et le philosophe 1853—1870. Paris, Hachette. 8. II, 396 p. *Fr.* 3,50.

Tauscher, H., Der Philosoph von Rauda. Leben und Streben des Autodidakten Friedrich Thiel. Zu seinem 70. Geburtstage nach persönlichen Mitteilungen veröffentlicht. 2. Aufl. Halle, Schmidt. gr. 8. 16 S. *M.* 0,50.

Thiele, G., Philosophische Streifzüge an deutschen Hochschulen in zwanglosen Heften. 1. Heft: Einleitung; der objektive Idealismus von Julius Bergmann in Marburg. Berlin, Skopnik. 8. III, 70 S. *M.* 1.

Thomas, F., Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIXe siècle. Paris, Alcan. 8. II, 333 p. *Fr.* 5.

Troilo, E., La dottrina della conoscenza di Herbert Spencer. Bologna, Zamorani e Albertazzi.

—, La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino, Bocca. 8. X, 304 p.

Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VII, 134 S. ℳ 3.

Tschirn, G., Friedrich Nietzsche dargestellt und beurteilt. Bamberg, Handelsdruckerei. gr. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Valentiner, T., Kant und die Platonische Philosophie. Heidelberg, Winter. gr. 8. VII, 94 S. ℳ 2,40

Vial, F., Condorcet et l'éducation démocratique. Paris, Delaplane.

Vorges, Domet de, Considérations sur la Critique de la Raison pure. Paris, Sueur-Charruey. 55 p.

Wadia, P. A., The Philosophers of the French Revolution. London, Sonnenschein. gr. 8. 132 p. *Sh.* 2/6.

Walter, J., Zum Gedächtnis Kants. Rede. Königsberg, Gräfe & Unzer. gr. 8. 24 S. ℳ 0,60.

Weber, H., Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. München, Beck. gr. 8. X, 238 S. ℳ 4.

Weiss, K., Kant und das Christentum. Ein Beitrag zur Kant-Gedächtnis-Feier 1904. Köln, Bachem. gr. 8. 103 S. ℳ 1,80.

Wernicke, A., Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems. Braunschweig, Meyer. 4. 32 S. ℳ 1.

Wielandt, R., Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen. Eine Studie zum 18. Dezember 1903, Herders hundertjährigem Todestag. Berlin, Schwetschke und Sohn. gr. 8. VI, 127 S. ℳ 3.

Wiesenthal, M., Friedrich Nietzsche und die Griechische Sophistik. Vortrag. Heidelberg, Winter. gr. 8. 20 S. ℳ 0,60.

Willy, R., Friedrich Nietzsche. Eine Gesamtschilderung. Zürich, Schulthess & Co. gr. 8. 279 S. ℳ 4,20.

Windelband, W., Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages. Heidelberg, Winter. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Witte, Das Problem des Tragischen bei Nietzsche. Halle, Kämmerer. gr. 8. 126 S. ℳ 2.

Zamboni, G., H. Spencer. Commemorazione e polemica. Bologna.

Zuccante, G., H. Spencer. Commemorazione letta alla R. Academia delle Sc. e Lett. di Milano, il 30 gennaio. Vicenza, Fabris.

Miszellen und Nachrichten.

Experimentelle Tierpsychologie. In dem Gutachten, welches Professor Stumpf über den „klugen Hans“ abgab, kam er zu dem Ergebnis, dass durch die ausdauernden vierjährigen Bemühungen des Herrn v. Osten nun der Beweis erbracht sei, kein Tier bis zu den Huftieren hinauf vermöge zu denken. Es bleibe nun noch übrig, durch ähnliche Experimente den Beweis auch weiter hinauf, etwa an Hunden und Affen, zu führen. Nun, dieser Beweis ist auch bereits geführt, obgleich es überhaupt dazu besonderer Experimente nicht bedurft hätte. Für den Affen hat den experimentellen Beweis der Amerikaner A. J. Kinnman geliefert.[1])

Er bediente sich dabei derselben Methode wie Thorndicke, welche am ehesten geeignet ist, irgend welchen Verstand bei den Tieren, wenn er vorhanden ist, zu konstatieren. Er setzte sein Affenpaar in ungewöhnliche Verhältnisse, welche die Nahrungsgewinnung erschwerten. Der Hunger muss das Tier zur lebhaftesten Entfaltung seiner Seelenkräfte anspornen. Wie Thorndicke fand er, dass die Tiere allmählich lernen, indem sie direkter auf ihr Ziel losgehen, unnütze Bewegungen allmählich ausschalten und zweckmässige Manipulationen verstärken.

Dagegen keine Spur von eigentlichem höheren Denken; sie ersetzen die schlechtere Methode nicht durch eine bessere; sie probieren nicht, benutzen nicht günstige Zufälle, um sie dann wieder zur Erreichung des Zweckes herbeizuführen; das Weibchen lernt nicht durch Nachahmen vom Männchen.

Wenn ein Mensch, oder auch nur ein Kind, bemerkt K., einen Behälter öffnen will, so überlegt er nach einem Fehlversuch, hält inne, schaut ratsuchend umher. Der Affe arbeitet dagegen ohne Stillstand und Ueberlegung weiter.

Es ergaben sich auch schöne positive Resultate. Um zu finden, ob die Affen Formen unterscheiden können, legte er ihnen Schachteln von verschiedener Gestalt vor, von denen eine Futter enthielt. Nach manchem Durchprobieren assoziierte sich die bestimmte Form mit dem Futter. In bezug auf Grösse und Farbe der Körper fand er: sie ver-

[1]) Mental life of two Macacus Rhesus Monkeys in captivity. Americ. Journal of Psychol. XIII. 1902.

mögen verschieden grosse Gegenstände zu unterscheiden und eine absolute Grösse wieder zu erkennen. Farben unterscheiden sie leichter als Helligkeiten.

Den Versuchen über Zählen der Affen legt K. selbst kein entscheidendes Gewicht bei. Er stellte 6 Gefässe in eine Reihe neben einander, von welchen eines das Futter enthielt. Nachdem das Tier nach mehrfachem Durchprobieren das Futter in demselben Kasten einmal gefunden hatte, ging es dann sogleich auf denselben zu. Daraus könnte gefolgert werden, dass das Tier bis 6 zu zählen vermöge. Aber im Grunde würde eigentlich nur ein Zählen bis 2 oder 3 sich ergeben, denn von einem Ende bis zum bestimmten Kasten standen nicht mehr Futterkästen. Aber von Zählen im eigentlichen Sinne kann hier keine Rede sein. In dem sinnlichen Eindruck der 6 Kästen sticht der Futterkasten, einmal erkannt, immer wieder heraus.

Dürr, welcher über diese Versuche in der „Zeitschr. f. Psych. u. Phys." [1]) referiert, hält diese Experimente nicht für entscheidend, weil es an einer Zurückführung auf bestimmte psychologische Begriffe fehle. Er fragt: „Was heisst z. B. Denken im höheren Sinne des Wortes?"

Nun, es heisst abstrakte Begriffe bilden. Solche sind zum Zahlbegriff erforderlich, und solche hat das Tier nicht.

In betreff der Hunde-Intelligenz haben wir die langjährigen Experimente von F. Knickenberg, einem ausgezeichneten Hundedresseur. Er hat seine Erfahrungen in einem starken Werke niedergelegt, das im Manuskript einzusehen ich Gelegenheit hatte. Er gibt einen kurzen Abriss in dem Aufsatze „Die Dressur und ihre Grundlage". [2])

Um das Wesen der Dressur klarzustellen, führt unser Experimentator zwölf unzweifelhafte Tatsachen aus dem Hundeleben an, und zeigt dann, dass an sie die Dressur in jedem einzelnen Falle anknüpft und es nur so zu den erstaunlichsten Leistungen bringt. Ausführlich beschreibt er die schwierigste Leistung, das Apportieren.

Wird der Hund nicht dressiert, so befriedigt er seine Triebe nur in der natürlichen Form, wie es nämlich die Beziehung der Gehirndisposition zur Handlung verlangt. Er handelt dann nur zu seinem Nutzen. „Soll der Hund aber im Interesse, nach dem Willen des Herrn handeln, so muss auch auf die zwischen Trieb und Handlung liegende Disposition eingewirkt werden, und das geschieht mit der Wirkung 12."

Diese lautet: „Wird dem Hunde der Weg zu den Nahrungsmitteln öfters zwangsweise versperrt, so dass er genötigt wird, einen andern Weg zu nehmen, oder wird er in der Uebermacht mit Gewalt genötigt, auf der Flucht eine bestimmte Oertlichkeit, wo die Gefahr aufhört, an-

[1]) 1904. 36. Bd. S. 318 ff. — [2]) Natur und Offenbarung. 1904. 50. Bd. S. 705 ff.

zunehmen, und wiederholt sich dies in gleicher Weise mehrmals, so nimmt er künftig auf jene Reize zur Befriedigung seiner Triebe jenen Weg jedesmal ohne weiteres an: das gibt dem Beobachter die Lehre, dass auch mittelst einer Zwangslage die Disposition für die Form der Handlung dauernd geändert werden kann."

Die ausführliche Darstellung des Apportierenlernens lässt darüber keinen Zweifel, dass es sich dabei nicht um ein Einwirken auf das „Begriffsvermögen", sondern um Herstellung von Assoziationen handelt. „Es wäre ja auch nicht zu verstehen, wie das einfache Apportieren, das ein Kind auf ein einmaliges Geheiss sofort ganz richtig ausführt, beim Hunde ein oft strapazöses wiederholtes Exerzieren erfordert."

„Die Dressur ist die grösste Zeugin in dem Streit über die Realität des Anthropomorphismus des Tierlebens. Denn die Dressur ist aufgebaut auf die körperlich-seelischen Zustände; sie ist nur möglich gewesen, nachdem man die Wechselwirkungen dieser Zustände belauscht hatte und indem man diesen gefolgt ist. Dadurch konnte aber nichts weniger erzeugt werden, als klare Einsichten, Pflichterkennungen und befestigte Ueberzeugungen."

Sehr wichtig für die Beurteilungen der kunstfertigen Leistungen des Hundes ist auch folgendes:

„Dass die Dressur nur auf der künstlichen Herbeiführung der obigen zwölf natürlichen Wirkungen besteht, beweist uns auch die Tatsache, dass der Hund nur zu Leistungen dressiert werden kann, deren Form in irgend einer dem Hunde von Natur aus eigenen Form für die Befriedigung seiner natürlichen Triebe enthalten ist. So ist enthalten:

„Die Form für den Appell im Schutztriebe (Flüchten nach einem bestimmten Ort).

„Die Form für das Stöbern in der Form für Verfolgen der Beute.

„Die Form für das Apportieren in der Form für Aufnehmen und Beiseiteschaffen der Beute.

„Die Form für das Setzdich- und down-machen in der Form des Verbergens.

„Die Form des Verlorensuchens in der Form des Aufsuchens der Beute.

„Die Form des Radtretens in der Form des Flüchtens.

„Die Form der Botendienste in der Form des Apportierens."

Darnach kann man leicht beurteilen, was von den Schlüssen zu halten ist, welche der Franzose Hachet-Souplet aus seinen Tierversuchen zieht. Er teilt die Tiere in drei Klassen ein: Die niedrigsten besitzen nur eine gewisse Reizbarkeit, die durch eine Reaktion von ihrer Seite ausgelöst wird. Ueber ihnen stehen die Instinkttiere, welche man durch Zwang zu bestimmten Handlungen bringen kann; die höchsten, mit Verstand begabten kann man durch Ueberreden zum Handeln bewegen.

Diese Ueberredung ist offenbar etwas ganz anderes als Vorhalten von Motiven, die man bei Menschen anwendet, es ist ein Eingehen auf ihren Instinkt.

Doch er will bei einer Katze eine Art verständiger Ueberlegung gefunden haben, indem er auch die Methode von Thorndicke und Kinnmann anwandte. Er brachte einen Leckerbissen in einen mit einem Gitter umgebenen Kasten, der durch einen Riegel verschlossen war. Obgleich die Katze hungrig war, versuchte sie doch nicht instinktmässig durch das Gitter zu springen, sondern richtete sogleich ihre Aufmerksamkeit auf den Riegel und schob ihn zurück. Als dann der Riegel angebunden wurde, betrachtete sie den Verschluss genau, lief miauend um den Kasten herum und schien schnurrend gleichsam nachzudenken. Dann sprang sie am Gitter empor, schlug den Strick mit der Pfote herunter, schob den Riegel zurück und verzehrte die Nahrung.

Diese ganze Darstellung zeigt, dass unser Experimentator mit der Phantasie, nicht mit dem Verstande operiert hat. Das Nachdenken der Katze kann nur ein Dichter fingieren. Die Katze hatte jedenfalls aus früherer Erfahrung die Oeffnung des Kastens durch das Vorschieben des Riegels kennen gelernt. Es ist ja bekannt, dass die schlauen Pudel lernen, durch Sprünge auf die Türklinke dieselbe zu öffnen; dass eine Katze von selbst auf den Gedanken komme, durch Wegschieben des Riegels einen Kasten zu öffnen, wird H.-S. keinen Menschen weis machen können.

Besonders intelligent findet unser Tierfreund die Affen, welche eine ganz originelle Erfindungsgabe haben sollen und alle mechanischen Leistungen des Menschen selbständig ausführen. Als Beweis wird angeführt, dass ein Affe, auf das Dreirad gesetzt, dasselbe ganz geläufig lenkte, und sogar darauf acht gab, auf keine Hindernisse zu stossen.

Nun, dann sind die Affen intelligenter als die Menschen, welche erst lange üben müssen, ehe sie geläufig das Rad lenken können, und durch Herunterfallen erst manches Lehrgeld geben müssen.

Auch die Hnnde sind nach H.-S. sehr intelligent, wenn auch nicht in dem Grade wie Affen. Auf einem gewöhnlichen Zwei- oder Dreirad können sie nicht fahren; aber auf einem eigens für sie konstruierten Hunderad treten sie selbständig die Pedale.

Was es mit dieser Selbständigkeit auf sich hat, lehrt uns der oben genannte erfahrene Hundedresseur; das Radtreten liegt nach ihm innerhalb des Schutztriebes. Aehnlich verhält es sich mit dem „Fussballspiel", das man nach H.-S. Hunden leicht beibringen kann.

Auch Hypnotisierungsversuche hat unser Forscher mit Tieren angestellt, und grosse Uebereinstimmung mit menschlichen Hypnotikern gefunden. Das kann nicht auffallen, denn auch der natürliche Schlaf der Tiere hat die grösste Verwandtschaft mit dem des Menschen.

Drei neue Zeitschriften für experimentelle Psychologie. Nichts beweist deutlicher den Aufschwung der experimentellen, d. h. nach naturwissenschaftlicher Methode betriebenen Psychologie, als die Tatsache, dass zu den zahlreichen und reichhaltigen Zeitschriften, welche der Veröffentlichung der Experimente und ihrer Resultate dienen, auf einmal drei neue hinzugekommen sind.

1. F. Schumann, Vertreter dieser Wissenschaft an der Universität Berlin, fand für seine zahlreichen Experimente und für die Besprechung derselben kaum mehr Platz in der „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", die doch jährlich 3 Bände mit je sechs starken Heften bietet, und gibt darum eigene, „Psychologische Studien"[1]) heraus, von denen mir die zwei ersten Hefte bezw. das 1. Heft mit der 1. Abteilung: „Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen", 2. Abteilung: „Beiträge zur Psychologie der Zeitwahrnehmung" vorliegen. Den Inhalt werden wir demnächst verzeichnen.

2. Nachdem W. Wundt im Jahre 1903 die seit 1882 von ihm geleiteten „Philosophischen Studien" abgebrochen, und an ihrer Stelle E. Meumann das „Archiv für die gesamte Psychologie" gegründet, gibt nun der Altmeister der Experimentalpsychologie neue „Psychologische Studien" als „neue Folge der Philosophischen Studien"[2]) heraus, in welcher lediglich die Experimente des Leipziger Instituts mitgeteilt werden. Das 1. Heft des 1. Bandes enthält „Beiträge zur Gedächtnisforschung" von Fr. Reuther, über die wir später berichten werden.

3. In Verbindung mit W. A. Lay gibt E. Meumann „Die experimentelle Pädagogik" heraus als „Organ der Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Didaktik und der Erziehung schwachbegabter und abnormer Kinder".[3]) In der „Einführung" begründet Meumann die Loslösung der experimentellen Pädagogik von der experimentellen Psychologie und die selbständige Behandlung derselben.

---

[1]) Leipzig, Barth. 1904. — [2]) Leipzig, Engelmann. 1905. — [3]) Wiesbaden, Nemnich. 1905. 1. Bd. 1/2 Heft.

Preisaufgabe der „Kantgesellschaft“.

Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles.

Bestimmungen:

1. Ablieferungsfrist: 1. Oktober 1906.
2. Die Arbeiten sind, als „Preisaufgabe der Kantgesellschaft“ bezeichnet, einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle“.
3. Die Verkündigung der Preisverteilung findet statt am 22. April (Kants Geburtstag) des Jahres 1907 in der Generalversammlung der **„Kantgesellschaft“** in Halle.
4. Die gekrönte Arbeit erhält den Preis von **500 Mark.** Wenn es die im Jahre 1907 verfügbaren Mittel der „Kantgesellschaft“ gestatten, kann der Preis von 500 Mark eventuell erhöht werden; auch kann dann eventuell ein zweiter und dritter Preis gewährt werden.
5. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Der Name des Verfassers ist in geschlossenem Couvert beizufügen, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
6. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benützten Literatur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
7. **Nur deutlich geschriebene Manuskripte werden berücksichtigt.** Es empfiehlt sich Herstellung des Manuskripts durch Kopisten oder durch Schreibmaschine.
8. Die Arbeiten können in Deutscher, Englischer, Französischer oder Italienischer Sprache abgefasst sein.
9. Als Preisrichter fungieren: Geheimer Rat Professor Dr. **Max Heinze** in Leipzig, Hofrat Professor Dr. **Alois Riehl** und Professor Dr. **Hans Vaihinger** in Halle.
10. Die Redaktion der „Kantstudien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift zu dem bei derselben üblichen Honorar abzudrucken.

Bewerber um den Preis brauchen nicht Mitglieder der Gesellschaft zu zu sein.

Halle a. S., den 22. Februar 1905.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“.

Professor Dr. H. Vaihinger.

Der Ichgedanke.

Von Prof. Dr. Ad. Dyroff in Bonn.

Wir haben in den vorausgegangenen Abhandlungen „Das Selbstgefühl“ [1]), „Das Ich und der Wille“, „Das Ich und Empfindung, Vorstellung, Bewusstseinslage“ [2]) gleichsam einen weiten Umweg genommen, um die Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins zu bestimmen. Aber wenn er alle überhaupt in Betracht kommenden Stationen berührte, so hat er sich gelohnt. Denn es bleibt uns, nach Ablehnung aller übrigen Möglichkeiten, keine Wahl, als die einzige noch übrig bleibende zu ergreifen, und somit ist der Gewinn der Untersuchung doch ein positiver.

Der Umweg war zugleich unerlässlich. Es hat sich gezeigt, dass man die Bewusstseinsform des Ich zuweilen als ein Gefühl oder als eine Vorstellung ansieht, und dass das Verhältnis zwischen Wille und Selbstbewusstsein unzureichend bestimmt worden ist. Trat bei solcher Auffassung das Denken entweder ganz in den Hintergrund, oder wurde das denkende Selbstbewusstsein zur wertlosen Erscheinungsform herabgewürdigt, so hat es doch auch Philosophen gegeben, die dem Ich die Form zuerkannten, die wir nun als die notwendige betrachten müssen. Ja, in der Geschichte des Problems ist die Ansicht, dass dem Ichbewusstsein die Form des Gedankens wesentlich sei, die frühere. Es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob die Vorherrschaft des Intellektualismus in der antiken Philosophie dafür die Ursache war, oder ob umgekehrt die Uebermacht des antiken Intellektualismus aus der Einsicht in die Natur des Selbstbewusstseins hervorging.

Der erste, der den Gedanken des Selbstbewusstseins in klassischer Weise erfasste und darstellte, ist Aristoteles. [3]) Er tut dies an der

[1]) S. „Phil. Jahrb.“ 17. Bd. 1904. — [2]) S. „Phil. Jahrb.“ 18. Bd. 1905. — [3]) Vgl. zum folgenden R. Eisler, Philos. Wörterbuch s. v. Selbstbewusstsein, Ich und die dort verzeichnete Literatur; zu den nächsten Seiten besonders H. Siebeck, Der Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1882. 80, 213 ff.

denkwürdigen Stelle der Metaphysik, wo er den Inhalt der Gottes-Idee zu ergründen sucht. [1]) Nicht wie ein Träumender — das scheint dort, wie auch sonst bei ihm, das Wort für „Schlafen" zu sagen —, also nicht wie ein bloss Vorstellender kann sich das höchste Wesen verhalten, sondern seinem Range entspricht die Annahme, dass Gott in seinem Denken sich selbst zum Gegenstande hat: bei ihm ist das Denken „Denken des Denkens". Der ganze Zusammenhang bezeugt, dass Aristoteles die Idee des Selbstbewusstseins aus der Betrachtung der „endlichen Intelligenz", um mit Trendelenburg zu reden, geschöpft hat. Das bestätigt auch der höchst bedeutungsvolle Ausspruch:

„Es scheint, dass das Wissen, die Wahrnehmung, die Meinung und die Ueberlegung immer auf ein anderes geht, auf sich selbst nur nebenher."

Hier wird mit Fingern auf die Tatsachen des menschlichen Bewusstseins hingedeutet, ebenso, wenn zur Widerlegung des Einwands, das Gedachte und das Denken könnten nicht identisch sein, ausgeführt wird, auch bei den Kunst-Wissenschaften falle, wenn man von der Materie absehe, die Sache (das Wesen und das reine Sein) und das Wissen davon zusammen, und so stehe es auch bei den theoretischen um den Begriff und den Denkakt. So sei überall, wo keine Materie ist, Gedachtes und Gedanke dasselbe. Endlich gebraucht der Stagirite, um zu zeigen, dass Gottes Denken sein Objekt stets im Ganzen umfasse, und nicht etwa sich von Teil zu Teil fortbewege, den Vergleich, dass auch der menschliche Nus, der doch wesentlich ein Denken des Zusammengesetzten, der Teile sei, zu gewissen Zeiten sich so verhalte, dass er nicht das Gute in dem oder jenem Einzelnen, sondern vielmehr das Beste, das von dem empirischen Guten verschieden sei, [2]) in einem gewissen Ganzen in sich habe — ein Satz, in welchem

[1]) *Met.* XII, 9. 1074 b, 15 sqq. Vgl. XII, 7, 1072 b, 20, wo statt *νοούμενον* „*νοητόν*" gebraucht und mit der Begründung — Wachen, Wahrnehmung, Denkakt seien deshalb so sehr angenehm, weil sie aktuell seien, Hoffnungen und Erinnerungen (*μνῆμαι*) aber deshalb, weil sie durch solche aktuelle Bewusstseinserlebnisse sind — ebenfalls auf Tatsachen des menschlichen Bewusstseins Bezug genommen wird. Nebenbei bemerkt ist die hier gepflogene Unterscheidung zwischen primären Denkaktualitäten (Wachen usw.) und sekundären, die sich auf jene Erlebnisse richten (Hoffnungen usw.), für die Aristotelische Psychologie ebenso belehrend wie die Ansicht, die Kunstwissenschaft habe es nicht nur mit der Materie, sondern auch mit dem reinen Sein (der Idee) zu tun, für seine Aesthetik, und der Satz, bei der Denklehre beziehe sich das Denken (Wissen) auf sich selbst (den Begriff und den Denkakt), für seine Logik. — [2]) Sollte jedoch nicht etwa statt *ὄν ἄλλο τι* zu lesen sein *ὄν ἅλον τι* (das Beste, Gott, als Ganzes)? DieErklärung, die Rolfes zur Stelle gibt (II S. 186, 62 seiner Ueber-

offenbar die diskursive Erkenntnis von der intuitiven Erkenntnis Gottes (des Besten) unterschieden wird. [1]) Der „Aporien", die im Begriffe des Selbstbewusstseins liegen, vergisst Aristoteles natürlich nicht. Schon er sagte sich, Denkaktsein und Gedachtessein müssen begrifflich getrennt gehalten werden. Die Schwierigkeit zu lösen, ist ihm kaum recht geglückt, und es konnte ihm nicht wohl gelingen, da er das, worauf es wesentlich ankommt, übersah. Die Verantwortung wird das Griechische Wort Nus zu übernehmen haben, welches das Denkende und das Denken bezeichnet, aber doch als Abstraktum die Erinnerung daran, dass das Denkende eine Persönlichkeit ist und sein muss, nicht aufkommen liess. [2]) So wird denn bei Aristoteles sowohl der Gottesbegriff als auch der Begriff des Selbstbewusstseins,

---

setzung der Metaphysik) scheint mir unmöglich wegen *ἔν τινι χρόνῳ* und *ἄριστον*. — [1]) Diese durch Ps. Alex. Aphr. *Met.* 10, 9. I 714, 18 sqq. (Hayduck) *ἔν τινι χρόνῳ, οἷον ὅταν ἐνεργήσῃ* (vgl. Alex. Aphr. Suppl. Aristot. II 87, 29 sqq. [Bruns]). *καὶ τὸ τρισμακάριστον πάθος πάθῃ* (*τότε γὰρ ὁ ἀνδρώπινος νοῦς οὐκ ἐν τῳδὶ τοῦ χρόνου μέρει ἢ ἐν τῳδὶ τόδε ἢ τόδε τοῦ ἀρίστου νοεῖ καὶ ἐφάπτεται αὐτοῦ ὡς δυνατὸν ἐφάψασθαι αὐτοῦ*) . . . *ἐπειδὴ χαρ οἷον εἶδός εστι τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ ὁ θεῖος νοῦς, ὅταν αὐτοῦ ἅψασθαι δυνηθῇ, πᾶν δὲ εἶδος ἐν τῷ ἀτόμῳ νῦν ἐπιγίνεται, δῆλον ὅτι καὶ τῷ ἀνθρωνίνῳ νῷ ἐν τῷ αὐτῷ νῦν ἡ τοῦ πρώτου γνῶσις καὶ ἅφῃ ἐπιγίνεται* (vgl. Bonitz 518) begünstigte Auffassung der schwierigen Stelle, der Schwegler S. 287 nicht ganz gerecht wurde, lässt sich durch den Hinweis auf die theologischen Vorstellungen des Aristoteles stützen. S. O. Willmann, Gesch. des Idealismus. Braunschweig 1894. I. S. 455 ff., 498 ff., wo aber gerade unsere merkwürdige Stelle, die doch für den Mystiker Aristoteles mehr spricht, als anderes, übersehen ist. Schwerlich ist unter den „gewissen Zeiten" allein die des Traumes verstanden. Aristoteles wird wohl aus seiner Schrift *περὶ φιλοσοφίας* Anleihen machen, deren Inhalt bei Willmann nicht zu voller Geltung kommt. Wie Blass an stilistischen Kriterien merkte, stammt *Met.* I 3. 983 b, 27 sqq. eben daher, so dass sich Aristoteles dort selbst (mit *τινες*) zitiert, falls nicht Platon oder ein anderer Platoniker schon vor der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* die gleiche Idee vertreten hatte. Der Gedanke ist der: In uralter Zeit, lange vor der Genesis der Erde, in der wir jetzt nach der letzten verheerenden Katastrophe stehen (Willmann übersetzt *γένεσις* mit Bonitz u. a. I S. 10. 457 unrichtig „Generation"), haben die Menschen schon Theologie getrieben, wie sie auch schon in Sprichwörtern philosophierten (vgl. Willmann S. 9 ff. mit J. Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit S. 48 f.). S. auch das Bruchstück aus dem angeblichen Philosophus des Platon, welches vermutlich dem Aristoteles gehört (Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 32. 1896. S. 18ff.). Mit Rücksicht auf diese Theorie wird Dikaiarchos in seinen Korinthischen Gesprächen gerade einen Nachkommen des Deukalion, Pherekrates (Cic. *Tusc.* I 10, 21) eingeführt haben (vgl. Cic. *Off.* II 5, 16). — [2]) Nach Aristoteles wohl Cicero *Tusc.* I 22, 52 „est illud quidem maximum animo ipso animum videre", was darauf mit „ut se quisque noscat" (*γνῶθι σεαυτόν*) erläutert wird.

in welchem ein Denkendes, ein Gedachtes und die Denktätigkeit zu scheiden sind, nicht völlig geklärt.

Es war sonderbarerweise der Stoa, die doch pantheistisch dachte, vorbehalten, die bei Aristoteles herrschende naturwissenschaftliche Denkmethode zu überwinden und in ihrer Lehre von der Vorsehung und ihrer Bekämpfung der Lehre von der Weltewigkeit das persönliche Moment, das bei Platon in mehr mythischer Form aufgetreten war, zur Geltung zu bringen. Bezeichnender Weise aber setzen die Stoiker wie später Spinoza den Wert der Gedankenakte gleich Null.[1]) Ob sie da das Selbstbewusstsein gerecht würdigen konnten, ist fraglich. Zwar schreiben sie dem Kinde ein Wahrnehmen seiner selbst und seiner Eigenschaften zu; die Einsicht davon nennen sie grob, summarisch und dunkel. Aber den gleichen undeutlichen und unklaren Sinn für das Hegemonikon geben sie auch den Tieren. Auch die Identität des Ich bei allem Wechsel der Alterszustände wird gestreift und das Ich als der notwendige Beziehungspunkt für alle die einzelnen Strebungen, wie Lustbegierde, Schmerzflucht, aufgezeigt.[2]) Aber das Selbstbewusstsein erscheint durchaus nur als zweckmässige Gabe der Natur an die Lebewesen, und man muss es immerhin mit Vorsicht aufnehmen, wenn eine scharfsinnige erkenntnistheoretische Erörterung desselben, die in einigem an das vierte Buch der Aristotelischen Metaphysik erinnert und in der sogenannten Metaphysik des Herennios steht, als stoisch vermutet wurde.[3])

Zu voller Geltung verhalf dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit erst das Christentum in langwierigem Kampfe mit dem Neuplatonismus, der sich den Gedanken des göttlichen Selbstdenkens angeeignet hatte. Die neuplatonische Stufenreihe der Ueberquellungen sind wie die Korrekturen, die Arabische und jüdische Philosophie am neuplatonischen System anbrachten, zum Teil Versuche, die bei Aristoteles aufgestellte Aporie, ob Gott auch Aussergöttliches denke, aufzulösen. Die natürliche Folge ist, dass das Problem noch in dem

[1]) Vgl. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. Braunschweig 1894. I. S. 579. Vielleicht aber haben die Stoiker zwischen dem Denkinhalt (ἐννόημα) und Denkakt (ἐννόησις) unterschieden (vgl. jedoch Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 33. Bd. 1897, S. 402); dann konnten sie immerhin den Denkakt als real ansehen. Für Spinoza s. R. Eucken. Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878, S. 9, wo ich den Abschnitt „Subjektiv—Objektiv" S. 1 ff. überhaupt zu vergleichen bitte. — [2]) Seneca *Ep.* 121, 11—17. — [3]) S. E. Heitz, Berliner Sitzungsberichte 1889, S. 1182 f. Den Ausdruck κατάληψις könnte auch ein stoisierender Peripatetiker gebraucht haben. Der

Zusammenhang befangen bleibt, aus dem es sich herausentwickelt hatte, obwohl Plotinos[1]) es schärfer fasste und vor allem mit voller Klarheit es aussprach:

„Das Sichselbstdenken ist Vernunfttätigkeit; wir erhalten darin ein Bild vom wahren Wesen der Vernunft und damit des Intelligibilen."

Zwar erkannte er augenscheinlich nur von seinem Innern aus die Eigenschaft desselben, wonach es die Einheit ist, die die Vielheit in sich trägt. Aber es ist eben doch nicht die menschliche Persönlichkeit, sondern die hypostasierte Denktätigkeit oder das Denkvermögen, welches die wichtige Bestimmung erhält, die synthetische Funktion zu werden, welche aus der Einheit die Vielheit ergänzt, die Vielheit der Momente zur Einheit zusammenfasst. Die Verwendung eines stoischen Terminus[2]) lässt vermuten, dass an diesem Punkte die Stoa Einfluss geübt hat. Eine Abweichung von Aristoteles möge immerhin hervorgehoben sein: dort muss der Nus als stets aktiver sich selbst in seiner Aktivität zum Gegenstande haben, hier liegt hinter der Denkfunktion des Selbstbewusstseins ein ruhendes — man möchte sagen unbewusstes — Denken als Gegenstand. Aus dem im körperlichen Sinne Unbewussten ist ein auch geistig Unbewegtes geworden. Bei Alkundi, der vor andern den Arabern die Leuchte des Aristotelischen Denkens angezündet hat, liegt da, wo er, offenbar im Selbstbewusstsein, das Gedachte (*intellectum*) und den Intellekt, das Empfundene (*sensatum*) und den Sinn (*sensus*) identisch findet,[3]) wieder der reine Aristotelische Gedanke vor.

Wie viel energischer rückt Augustinus mit Anspielung auf ein Wort des Demokritos[4]) das Problem in die Mitte der Philosophie!

Terminus *γνῶσις* ist nicht stoisch. Wenn *νοῦς* und *αἴσθησις* als *κριτήρια τῶν γιγνωσκομένων* auftreten, so könnte höchstens an den peripatetisch angehauchten Stoiker Boethos gedacht werden, der aber noch *ὄρεξις* und *ἐπιστήμη* hinzufügt (Laert. Diog. VII 54). Die Technik ist Chrysippeisch, nicht aber die Ausdrucksweise. Nachträglich sehe ich, dass H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie. Marburg 1901, S. 89 ff. die auffallendsten Berührungen mit Augustin. *De trinit.* nachweist, so dass nur noch der Nachweis der Griechischen Uebersetzung des Augustinus dazu fehlt, um die Herenniosstellen aus letzterem abzuleiten. — [1]) S. H. Siebeck, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1882. 80, 236; Windelband, Gesch. d. Philos., S. 190. — [2]) Ueber *συναίσθησις* (Gemeinempfindung?) vgl. meine „Ethik der Stoa". Berlin 1897, S. 37, 3, wo wenigstens das Verbum *συναισθάνεσθαι* belegt ist. Ueber das stoische „sensus sui" s. „Philos. Jahrb." 17. Bd. 1904, S. 5,2. Bezüglich des Alex. Aphr. s. H. Siebeck, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1882, 80, 228 (*συναίσθησις* = Bewusstwerden der sinnlichen Wahrnehmung im geistigen Innern). — [3]) S. A. Nagy, Alkindi, p. XIX. — [4]) An „*ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια*" erinnert „in interiore homine habitat veritas."

Was über die erkenntnistheoretische Seite zu sagen ist, hat er zum grossen Teile gesagt. Im Zweifeln, das nur um der Wahrheit willen geschieht, wie in jedem Denken sind wir unserer Realität gewiss. Auch um mich zu täuschen, muss ich sein.[1]) Es galt nur noch, den Begriff des denkenden Selbstbewusstseins ausreichend zu zergliedern. Nach dieser Richtung hat besonders Thomas von Aquin gewirkt.[2]) Selbstbewusstsein und reflektierende Selbsterkenntnis werden geschieden:

„Um die erste Erkenntnis vom Geist (*mens*) zu haben, genügt die Gegenwart des Geistes selbst, welche das Prinzip des (geistigen) Aktes ist, infolge dessen der Geist sich selbst wahrnimmt (*percipit*). Deshalb heisst es, der Geist erkenne sich durch seine Gegenwart.“[3])

Das ist offenbar das, was wir Selbstbewusstsein nennen. Die Selbsterkenntnis aber, zu der stets umsichtige und scharfsinnige Untersuchungen erforderlich sind, wird als Reflexion des Verstandes (*intellectus*) auf sich selbst bezeichnet. Durch solche Reflexion erkennt die Seele sowohl ihre intellektive Tätigkeit als auch die Form (*species*), durch welche sie erkennt. Es gibt jedoch zwei Arten (*modi*) ihrer Reflexion; nach der einen erkennt sie sich und was auf ihrer Seite liegt, nach der andern, was auf der Seite des Objektes liegt.[4]) Indem Thomas diese Bestimmungen gibt, lässt er ersehen, dass ihm das Ich nicht Objekt ist, sondern in geradem Gegensatze dazu steht. Jene Scheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis erklärt dann, wie Thomas zu der Behauptung gelangt, die Seele erkenne erst auf zweiter Stufe und indirekt sich selbst; primär und direkt sei das Intelligible im Sinnlichen Objekt der intellektuellen Erkenntnis.[5]) Es steht damit nicht im Widerspruche, wenn Neu-Scholastiker im Anschluss an Thomas urteilen, dass die Seele in jedem

[1]) S. W. Windelband, Geschichte d. Philos., S. 227 (mit Anmerkung); G. v. Hertling, Augustin, S. 40 f. Vgl. H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901, Diss., S. 70. — [2]) S. H. Siebeck, Gesch. der Psychologie, Gotha 1884, I 2, S. 458 f. — [3]) *S. th.* 1 q. 87 a. 1. K. Werner, Thomas v. Aquino, Regensburg 1859, S. 115 ff. Als gegenwärtig im eigentlichen Sinne betrachtet Thomas dasjenige, dessen *essentia* dem Sinn oder dem Intellekt dargeboten wird (praesentatur) 1, 8, 3 c. 2; es versteht sich von selbst, dass Thomas nicht von einer Erkenntnis des Wesens spricht. Mit dem letzten Satz bezieht sich Th. auf Augustinus; s. *Lib. arbitr.* II 9, 12; *Trin.* X 10, 16 (H. Leder, a. a. O, S. 68 f.). Der *S. c. gentil.* IV 11 aufgestellte Unterschied zwischen Sein unseres Geistes und Einsehen oder Denken desselben ist mit dem hier Gemeinten nicht zu verwechseln. — [4]) *S. th.* I 76. 2 ad 4; 85. 2 c (bei L. Schütz, Thomaslexikon, S. 697). — [5]) S. A. Stöckl, Lehrb. der Gesch. d. Philos. 3. Aufl., Mainz 1888, S. 438 f.

Akte des geistigen Erkennens und Strebens sich ihres Tätigseins und dadurch ihres Seins sich unmittelbar bewusst werde und dass sie zu diesem Bewusstseinsakte weder einer eigenen Anregung (einer *species impressa*) noch irgend eines besonderen Vermögens bedürfe.[1])

Indes ist letztere Anschauung weder bei Thomas selbst noch bei Cosmus Alamannus, der in der Zeit nach Suarez aus den Werken des Aquinaten eine thomistische Summa der ganzen Philosophie zusammenwob,[2]) so recht klar und eindringlich ausgesprochen. Sie hat mehr die Stelle einer stillen, weil selbstverständlichen Voraussetzung für alle Natur- und Gotteserkenntnis, auf die das Mittelalter vorwiegend seinen Blickpunkt eingestellt hatte.[3]) Darum bleiben es

[1]) S. V. Grimmich, Lehrb. d. theoret. Philos., Freiburg i. B. 1893, S. 150 f.

[2]) Ueber ihn s. jetzt Phil. Englert, Praefat. ad Summam philos. ex operibus St. Thom. Aquin iuxta cursum philosophicum Cosmi Alemanni institutam. Paderborn 1900. p. VIII sq.

[3]) Wir müssen das annehmen, wenn wir nicht bei Thomas einen Widerspruch feststellen wollen, den wir dann in der beliebten Weise aus einem Zusammenfluss Aristotelischer und Augustinischer Ideen herleiten könnten — die Beziehungen zu beiden liegen ja auch in dieser Frage bloss. Aristotelisch gibt sich der ganze Gedankengang von *S. th.* I q. 84 a. 7, worauf Thomas in der Erörterung über die Selbsterkenntnis selbst verweist. Es wird gelehrt, dass wenigstens im Stande des gegenwärtigen Lebens, in dem der Geist mit dem leidensfähigen Körper verbunden ist, jener unmöglich irgend etwas (aliquid) wirklich erkenne (in actu intelligere) ohne Beziehung auf die Phantasmata (vgl. 87 a. 1). Q. 87 hingegen beruft sich Thomas hauptsächlich auf Augustinus. Bei alledem ist jedoch zu bedenken, dass Thomas q. 84 a. 7 es nur auf die Frage der Erkenntnis unkörperlicher Dinge der Aussenwelt absieht, wie Wahrheit, Gott, Engel usw. Mit keiner Silbe erwähnt er dort die Erkenntnis der eigenen Tätigkeiten und Zustände seitens der Seele, auch fällt das Fehlen des Gegenarguments, welches aus der Tatsache des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis gezogen werden konnte, an jener Stelle auf; und ebenso dass nicht bei der Erwiderung des Thomas gezeigt wird, dass es phantasmata, Erinnerungen an eigene frühere Bewusstseinstätigkeiten, gibt. Endlich: Thomas denkt q. 84 a. 7 hauptsächlich an die Platonische Ideenlehre (vgl. q. 86 a. 4) und behauptet q. 86 a. 4, wo der Kreis weiter gezogen ist: unserem Intellekt sei es natürlicher („magis „connaturalis") so zu erkennen, dass er seine Erkenntnis von den Sinnen her erhält. Auch das *primario-secundario* q. 87 a. 3 darf nicht missverstanden werden. Zwar ist nicht von der Zeitreihe der Altersstufen die Rede — so wie wir sagen, dem Kindesalter falle vorwiegend die Richtung auf Naturerkennen zu —, aber doch ist ein zeitliches Verhältnis mit gemeint: Unser Intellekt ist so eingerichtet, dass er wesentlich und zeitlich zuerst jedesmal das sinnlich wahrnehmbare Objekt erkennt (den Stein) und dann erst in einem neuen, aber durch den ersten bedingten Akte, den besonderen Akt dieser Erkenntnis („alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem[5])

immer nur vereinzelte Aeusserungen, wenn Heinrich von Gent, Occam, Pierre d'Ailly, Raymund von Sabunde den alten Augustinischen Gedanken in der Form ausdrücken, dass alle Erkenntnis in der Selbsterfahrung der Persönlichkeit wurzle[1]) oder wenn Roger Bacon neben die äussere Erfahrung die mystische innere Erfahrung durch göttliche Erleuchtung und Eingebung als notwendige Erkenntnisquelle stellt.[2]) Der missverständliche Ausdruck Selbsterfahrung wird unter Beibehaltung des Gedankens fallen gelassen bei Campanella.[3])

Aber es ist bekanntlich erst Descartes, der, die schüchternen Versuche der Früheren hinter sich lassend, einen durchgreifenden Wandel anbahnt. Mehr als er wollte, der Restaurator älterer Ideen, erinnert er in seiner Erkenntnistheorie an Augustinus, wie sein ontologischer Gottesbeweis trotz allem an Anselmus anklingt. Dennoch ist es bei dem kühnen Denker nicht eine Neuauflage des alten Gedankens, wenn er sein *Cogito ergo sum* aufstellt. Das Wesen des denkenden Selbstbewusstseins ist durch seinen lebensvollen Angriff der Klärung erheblich näher gebracht worden. Man wird Descartes nicht gerecht, wenn man in ihm nach seinem Willen nur den Neuerer sieht; denn dadurch wird man entweder zur Ueberschätzung seines

---

q. 87 a. 3 ad 2). Thomas findet nichts Ungehöriges in der Ansicht, dass man bis ins Unendliche, wenigstens in potentia, weiter erkennt, dass man erkennt, man erkenne selbst den Stein. Er gebraucht hier übrigens den Ausdruck intelligere; q. 84 a. 7 daneben cognoscere. Wenn wir das mit „Erkennen" übersetzen, so ist zu beachten, dass das deutsche Wort unter dem Einfluss der neueren Erkenntnistheorie, der gesamten Entwicklung der Wissenschaft eine verschärfte und damit eingeschränkte Bedeutung gewonnen hat, wie auch das Wort „Schlafen", das bei Aristoteles und Thomas noch synonym mit „Träumen" steht, unter der Einwirkung der Physiologie und Traumpsychologie verschoben wurde. Q. 87 a. 1 zeigt sich in den Beispielen für die zwei Arten der Selbsterkenntnis, dass schon an ein Erkennen in höherem Sinne gedacht wird. Nur von der höheren Selbsterkenntnis verlangt Thomas, indem er sich auf ein Wort des Augustinus („praesentem se curet discernere") stützt und es auslegt, dass man dabei sich des Unterschieds von anderen Dingen bewusst sein müsse („cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam)". Wie weit Thomas trotz solcher feinen Bemerkungen noch von des Descartes und Deutingers systematischen Anschauungen entfernt war, verrät der Satz q. 87 a. 3 ad 1: „obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi". Primum obiectum unseres Intellekts sei aber das ens et verum, sofern es in den materiellen Dingen sich zeige, von denen aus er zur Erkenntnis aller übrigen gelange. — [1]) S. Windelband, S. 282. Ueberweg-Heinze. 8. Aufl. II. S. 312 f. — [2]) Stöckl, I S. 459. — [3]) Windelband, S. 303.

Standpunktes oder zur Unterschätzung seines Verdienstes verleitet. Die Schule Eduard von Hartmanns gibt mit Descartes zugleich das Fundament der philosophischen Erkenntnis preis.[1]) Es scheint daher angeraten zu sein, die Erkenntnistheorie des Descartes als Leistung neben Leistungen zu betrachten und bei aller Anerkennung ihres spekulativen Wertes und ihrer geschichtlichen Wirksamkeit sie wie jede andere einer unbefangenen Kritik zu unterziehen. Dies ist meines Erachtens in zutreffender Weise von Deutinger geschehen. Er findet, dass Descartes Subjekt und Objekt im Ich nicht ausscheidet. Im *cogito, ergo sum*, das in Wahrheit weder ein logisches Urteil noch ein logischer Schluss sei, komme beidemal ein verschwiegenes *ego* hinzu, so dass der ganze Satz zweideutig werde. Diese beiden Ich habe jener nicht untersucht und sei so nicht dahin gelangt, zwischen dem „Subjekt in seinem Unterschiede vom Denken und Sein" und dem „Subjekt in seiner notwendigen und relativen Verbindung mit beiden" die Unterscheidung zu treffen. In der Tat verschob sich bei Descartes, kaum dass er der Existenz im *Cogito, sum* sich bemächtigt hatte, dadurch der Gesichtspunkt von dem zwischen Subjekt (*cogitans*) und Objekt (*cogitatum*) bestehenden Verhältnis hinweg zu dem Akte des Gedankens (*cogitatio*), und so sah er sich gezwungen, einen Hilfssatz: „Alles, was ich so klar und bestimmt erkenne, wie meine eigene Existenz" heranzuziehen, wobei es freilich erst wieder eine theologische Erwägung ermöglichte, den Satz so recht fruchtbar zu machen.[2]) Statt zu untersuchen, wie in dem mit unmittelbarer Gewissheit verbundenen Ichgedanken das Denkende und das Gedachte zusammenhangen und die Gewissheit einer Existenz begründen, geht er sofort auf eine Eigenschaft des darin gegebenen Denkinhalts ein und muss dann natürlich in der blossen Subjektivität des Gedankens befangen bleiben.[3])

[1]) S. A. Drews, Ich, S. 27 f., 134 ff. — [2]) S. L. Kastner, M. Deutingers Leben und Schriften, München 1875, S. 419 ff., 426 ff. Und dazu Gg. Neudecker, Das Grundproblem d. Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, S. 42 ff. Man sieht wohl, dass Deutinger (1846) zu seiner Kritik an Descartes durch Schelling (1827; s. dessen Münchener Vorlesungen „zur Geschichte der neueren Philosophie". Neu herausgegeben von A. Drews, Leipzig 1902, S. 4 ff.) angeregt worden sein kann, dass er aber scharfsinniger und gerechter urteilt. — [3]) Descartes spricht meist von seiner *cogitatio* und ihren Merkmalen (clara und distincta), dadurch gelangt er von sich aus nur zu einer individuell subjektiven Auffassung der Wirklichkeit, welche die sämtlichen historischen und vielleicht auch individuellen Schranken seiner Erkenntnis in sich aufnimmt und dadurch dem Irrtum bedenklich ausgesetzt ist. Die Kritik, die E. Cassirer,

Die Theorie, von Descartes mit Französischem Geschmack und Feuer vorgetragen, wirkte revolutionär. Es fehlte jedoch zunächst noch viel, dass sie eine völlige Umwälzung hervorrief. In England pflegen die Revolutionen nicht so radikal umzugestalten. Locke erkennt an, dass die intuitive Erkenntnis der eigenen Existenz die grösste Gewissheit bietet.[1]) Aber das ist zugleich alte nominalistische Weisheit. Der Nominalismus gesteht nach der extremen Abschweifung Berkeleys, der übrigens, wie sein *esse-percipi* verrät, ebenfalls das Denksubjekt nicht genügend bestimmte, dann — im Anhang des Treatise bei Hume — ehrlich ein, dass er mit dem Selbstbewusstsein nicht fertig werden könne.[2]) Auch in Deutschland war der Anschluss an Descartes nur ein halber: Tschirnhausens *Experientia evidentissima* ist in gewissem Sinne ein Rückfall in die ältere Auffassung der Selbsterkenntnis.[3]) Und selbst Leibniz mit seiner Lehre von der Apperzeption der dunklen Vorstellungen durch das Selbstbewusstsein und mit seinem Hinweis darauf, dass der Intellekt selbst nicht erst durch die Retorte der Sinne gegangen sein müsse, hat die Lösung der Grundfrage, wenn auch vorbereitet, so doch nicht erheblich gefördert.[4]) Ein neues Stadium begann erst mit Kant, der mit genialem

Leibniz' System usw., Marburg 1902, S. 34 ff. an Descartes mit seinem Widerspruch zwischen idealistischer Grundlegung des Systems und realistisch-empirischer Ausdeutung der einzelnen Tatsachen übt, fällt eben nur aus diesem Mangel auf fruchtbaren Boden. Wie nahe und doch fern er übrigens dem Gedanken des „Selbstbewusstseins" war, geht aus der Stelle *Resp.* I, p. 55 hervor, wonach er „die Existenz seiner selbst" (mei ipsius) als Fundament seiner Untersuchung allem andern vorzieht; über den Grund s. Cassirer, a. a. O., S. 94, 1. Auch dem Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein und Urteilsfunktion ist er auf der Spur; er wirft gelegentlich den Satz hin, das Urteil sei ein sibi ipsi affirmare (III, *Resp.*, ed. ult., I, 98 sq.), was Broder Christiansen in seiner Dissertation: „Das Urteil bei Descartes", Freiburg i. B. 1902, S. 14 ungenau mit „innerer Zustimmung" übersetzt. Das quod fit sine voce, was Chr. unterstreicht, ist natürlich nichts anderes, als das scholastische *verbum cordis*.

[1]) S. darüber Windelband, S. 382, 321. Vgl. S. 386 über den Solipsismus jener Zeit. Im übrigen verfehlt Lockes weitschweifige Auseinandersetzung über das Selbstbewusstsein vollständig das Ziel. — [2]) Ueber Hume, J. St. Mill, James vgl. auch Michael Maher, Psychology. 5th. edition, London 1902, p. 475 sqq. — [3]) S. Windelband, S. 321. — [4]) Er sieht zwar in der Apperzeption den „Grund a priori", „der uns erlaubt, mit Wahrheit zu sagen, dass wir dauern" und im Ich „das logische Fundament des Zusammenhangs aller meiner (!) verschiedenen Zustände" (S. E. Cassirer, Leibniz' System. Marburg 1902, insbesondere S. 385 über den Zusammenhang zwischen dem Ich und den idealen Prinzipien der Arithmetik, Geometrie und Dynamik, und S. 376: Das Bewusstsein fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum. S. 387: Die Identität von Subjekt und Ob-

Blick die Scheidung des empirischen vom reinen Ich vollzog.[1]) Allein wie Neudecker zeigt,[2]) hat er die von ihm behauptete notwendige Beziehung auf das: Ich denke, die nach ihm allem Mannigfaltigen der Anschauung eigen ist, nicht näher dargelegt, und damit dass er das reine Ich dem Sinn nach als irreal glaubte ansehen zu dürfen, dem phänomenalen Ich die Eigenschaft des Ichseins entzogen.[3]) Der Idealismus, Absolutismus und Indifferentismus[4]) der nachkantischen

jekt als gemeinsames Mass des Beweisbaren, notwendig Wahren. S. 373: Das Ich und seine Funktion der Einheit als endgültiger Grund der Dinge). Aber nur gelegentlich (Gerh. II 53, E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902, S. 394) scheint er zu bedenken, dass im Ichbegriff auch die Unterscheidung von jedem andern liegt, wie es kommt, dass ich die verschiedenen Zustände eben als „meine" nicht los werden kann, das zeigt er nicht. Zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Ich scheidet er nicht genügend; daher wohl muss er das Ich erst aus den rationalen Grundsätzen konstituieren (vgl. ebd., S. 388), denen es doch den festen Halt gewähren soll, wofern die Darstellung Cassirers (S. 368 f.) geschichtlich getreu ist. So ist denn der Geist kein selbständiges Wesen, dem die Erkenntnis als Beschaffenheit zukommt, sondern der Inbegriff der rationalen Grundsätze der Erkenntnis, und die Grundsätze sind ihm nur in dem Sinne eingeboren, als sie ihm rein logisch notwendig sind; dann haben wir aber nichts weiter gewonnen, als die Tatsache, dass wir den Begriff Geist nicht denken können ohne seine Grundsätze, und die rationalen Grundsätze nicht ohne den Geist. Wir haben nur eine Definition von letzterem, keinen wirklichen Geist. Diese Definition gibt dann den Grundsätzen ihr „Fundament", das die Begriffe der Realität erzeugt und das, insofern die Grundsätze den wahren Begriff des Bewusstseins „aus sich heraus" definieren, sich selbst definiert.

[1]) Mellin V (Leipzig 1802), S. 269. Lichtenberg, Vermischte Schriften V, S. 45 meint, weil wir im Deutschen sagen: „Ich fühle mich", was zwei Gegenstände bezeichne, während sie doch eins sind, unsere falsche Philosophie sei der ganzen Sprache einverleibt. Die Universitätsphilosophie (er meint sicher Kant; s. z. B. ebd., S. 46 f.) bestehe in Einschränkungen der deutschsprachlichen Volksphilosophie. Die hier angedeutete Schwierigkeit im Ich-Begriff ist Lichtenberg nur durch Kant aufgegangen. — [2]) Grundproblem d. Erkenntnisth. S. 46, 49, 51, 53. Vgl. die kurze Bemerkung Deutingers bei L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften, S. 419. — [3]) Dass Kant mit der Hypothese von der bloss logischen Natur des Ich auch die apodiktische Erkenntnis der Mathematik in Frage stellt, ist öfter bemerkt worden. S. darüber auch A. Drews, Das Ich, Freiburg i. B. 1897, S. 148 ff. Gegen die Kantsche Kritik der Einheit des Bewusstseins s. Lotze, Metaphysik, Leipzig 1879, S. 482 ff., der S. 485 meint, Kant habe das Einheitsein für metaphysisch vornehmer gehalten, als jedes blosse Sich-geltend-machen als Einheit, das allenfalls auch dem nicht wahrhaft oder numerisch Einen zukommen könne. Vgl. übrigens auch M. Maher, Psychology, London 1902, p. 474 sq. — [4]) Ueber Fichte s. G. Neudecker, Das Grundproblem d. Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, S. 48; P. Hensel, Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant, Freiburg i. B.

Zeit ist aus der Wurzel dieser reinen Einheitsfunktion hervorgewachsen,[1]) und um nicht auf Schopenhauer und Wundt zurückverweisen zu müssen, sei nur erwähnt, dass die Philosophie des Unbewussten, sonst in allem das Widerspiel Kants, sich auf seinen Satz beruft, unser eigenes Subjekt werde von uns nur als Erscheinung, nicht als ein reales erkannt.[2])

Als Hauptschwierigkeit hat sich sonach geschichtlich am Begriffe des Selbstbewusstseins die ergeben, dass die Realität des Ichsubjekts schwer fassbar erschien, und als bedenkliche Konsequenz des erkenntnistheoretisch verwerteten Ichbegriffs die, dass man seine funktionellen Leistungen über Gebühr erweiterte. All das war die Folge der besonderen Wendung, die Descartes beim Uebergang vom *Ego cogito ens* zu dem *Ego sum cogitans* vorgenommen hatte. Zu denen, welche das Selbstbewusstsein im Mittelpunkt der Erkenntnistheorie beliessen,

1885 (Diss.), der u. a. S. 31 zeigt, dass Fichte selbst den Satz des Nicht-Ich als aus dem Satze des Ich unableitbar zugab; vgl. auch S. 37. Vgl. weiter P. Asmus, Das Ich und das Ding an sich, Halle 1873, der eine, freilich lückenhafte, geschichtliche Erläuterung des Ichbegriffs von Kant bis Herbart und Schopenhauer gibt und in lehrreicher Weise den Einfluss Fichtes auf Novalis und Fr. Schlegel nachweist.

[1]) Auch Rosmini wird nicht ganz ohne Grund hierher gestellt. Er behauptet, ehe die menschliche Seele sich selbst denke, denke sie das Sein (K. Werner, Rosmini, Wien 1884, S. 366). Das blosse Sein ist jedoch kein primäres Denkobjekt; sie denkt ursprünglich immer ein Etwas, dessen Sein sie erfasst. Wenn er ausführt, die beim Abstraktionsakte in Anwendung kommenden Denkgesetze drücken eine Denknötigung aus, welcher sich der denkende Geist nicht entziehen könne, diese Nötigung aber resultiere eben aus der Natur der Seinsidee, so ist darin der richtige Gedanke verborgen, dass die Denkgesetze mit ihrer zwingenden Kraft in einem Sein verankert sind, aber dieses Sein hat Rosmini, im Banne der Hegelschen Fiktion vom erzeugenden Nichts, unrichtig bestimmt. Die Anwendung der Denkgesetze kann man ebenso gut unterlassen, als die nach Rosmini dem arbiträren Wollen anheimgegebene aposteriorische Abstraktionstätigkeit.

[2]) S. A. Drews, Das Ich, S. 139 ff., 143 f., 148 ff, Archiv f. system. Philos. 8. 1902, S. 194 ff. gegen Wobbermin, der die Eigenrealität des Ich gegen Schopenhauer behauptet. In der Tat ist in diesem System für die realistische Seite die Konsequenz gezogen. Eine wahrhaft subjektiv verfahrende Philosophie darf aber das einheitliche Bewusstsein nicht aus einer Verschmelzung der Einzelempfindungen und Gefühlselemente zustande kommen lassen (Drews, S. 168). Das reale Ich hat vielmehr umgekehrt die Funktion etwa des Brennspiegels, der die noch unterscheidbaren einzelnen Empfindungen zu einem totalen Eindruck in einem Punkte sammelt. Gegen die Behauptung, das Ich sei blosse Erscheinung, wendet sich mit Recht M Walleser, Das Problem des Ich, Heidelberg 1903 (bes. S. 66), der sonst v. Hartmann und Drews sehr nahe steht.

aber doch seiner Schranken eingedenk blieben, gehört wohl vor allem W. Traugott Krug. In seiner 1803 zuerst erschienenen „Fundamentalphilosophie" wird unter Polemik gegen Fichte und Schelling ausgeführt, alle die bestimmten, in jedem besonderen Bewusstsein von etwas vorliegenden Synthesen des Seins und des Wissens würden unmöglich sein, wenn nicht Sein und Wissen in uns schon ursprünglich verknüpft wären, d. h. wenn nicht schon vor allem Wechsel von Bestimmungen des Bewusstseins Sein und Wissen in einem solchen Verhältnisse ständen, dass sich beides wechselseitig auf einander beziehen und dadurch einander bestimmen könne. Diese notwendige Bedingung aller bestimmten Synthese von Sein und Wissen sei die ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich, und diese Synthese die ursprüngliche Tatsache oder Urtatsache des Bewusstseins. Sein Standpunkt — er nennt ihn transzendentalen Synthetismus — ist als Synthese des Realen und des Idealen eine Form des Idealismus. [1])

Die Zeitgenossen warfen der ersten Auflage der Fundamentalphilosophie Berlinismus vor. Diese Berlinerei kam aber erst mit Schleiermacher in die Stadt der Romantik, dazu in einer abgeschwächten Form. Für den machtvoll wirkenden Theologen beruht die Möglichkeit einer Uebereinstimmung des Denkenden mit einem Sein auf dem Selbstbewusstsein, dem Wissen von sich selbst, das eine unumstössliche Grundtatsache ist. Die Wahrheit, die hier mit Sicherheit gegeben ist, bezeugt uns, dass es Wahrheit geben kann. Eigentümlich berührt dabei jedoch die Bestimmung, dass unser Ich uns auch, insofern es leiblich ist, gegeben sei. Was hier „gegeben sein"

[1]) W. Traugott Krug, Fundamentalphilosophie, 2. Aufl., Züllichau 1819, § 55 ff., S. 79 ff. (R. Eisler, Philos. Wörterbuch s. u. „Selbstbewusstsein"). An Kant übt Krug S. 112 Anm. einige Kritik, indem er meint, Kant sei sich über das Ding an sich mit sich selbst nicht recht einig gewesen, und es sei eine Inkonsequenz, das transzendentale Objekt Ursache der Erscheinung zu nennen und doch zu behaupten, es könne weder als Grösse noch als Realität, noch als Substanz usw., d. h. auch nicht als Ursache gedacht werden. Die transzendenten Spekulationen und dogmatischen Systeme seien entstanden, weil die Kritik der reinen Vernunft den äussersten Grenzpunkt alles Wissens nicht fest und genau bestimmte. Vgl. S. 123 Anm. Im „Allg. Hand-Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften", Leipzig 1828, III S. 640 gibt er die Definition des Selbstbewusstseins so: „Das Bewusstsein, inwiefern es sich unmittelbar und allein auf das Ich bezieht. Insonderheit das reine oder transzendentale, wiefern es sich auf die ursprünglichen, das empirische, wiefern es sich auf die erfahrungsmässigen Bestimmungen des Ich bezieht."

bedeutet, hätte einer genauen Angabe bedurft. Denn das Ich ist uns nicht in gleichem Sinne als Denken gegeben, wie es uns als seiend und leiblich gegeben ist. Dass Schleiermacher mit seiner Ansicht vom Selbstbewusstsein auf Beneke einwirkte, ist wohl zweifellos. Unabhängig von Krug und wohl auch von Schleiermacher ist M. Deutinger, mit dem Sengler einige Verwandtschaft zeigt.[1]) Man wird nach den trefflichen Arbeiten von Neudecker zugestehen müssen, dass Deutinger dem Selbstbewusstsein nach Ausscheidung aller ungedeihlichen Voraussetzungen wieder eine achtbare Position in der Philosophie geschaffen hat.[2])

Die zahlreichen Vertreter der strengen Neuscholastik rücken es zwar bei weitem nicht derart in den Vordergrund, aber sie halten doch im Kampf mit den materialistischen, den idealistischen und den empiristischen Strömungen der Neuzeit an der Realität des Ich, die seit Kant ausser ihren Kreisen meist aufgegeben wird, und an der Denkform des Selbstbewusstseins fest. Hier und da nehmen sich auch protestantische Theologen dieser Auffassung an, was vor allem durch G. Thieles Buch über das Selbstbewusstsein veranlasst sein mag.[3])

In sehr klarer Darstellung hat Georg von Hertling auf den erkenntnistheoretischen Wert des einfachen Ichgedankens, den er nur ungern als unmittelbares Selbstgefühl gelten zu lassen scheint, aufmerksam gemacht und erklärt, im Ich treffe für einen jeden die formale Richtigkeit mit der materialen Wahrheit zusammen und verbürge die Denknotwendigkeit durch sich selbst die Erkenntnis eines Seienden.[4]) Eingehend legt sodann Joh. Wolff dar, dass das Ich die reale Bedingung jeder besonderen und auch der allgemeinen Bewusstseinsform sei.[5]) Und C. Braig sieht in der Tatsache des

---

[1]) S. L. Kastner, J. M. Deutinger, S. 689. Zu Neudeckers öfter zitierter Schrift vgl. die nicht in allem treffende Anzeige von H. Ulrici, Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik, 1882, S. 81, 152 ff. — [2]) Die Kritik, die E. v. Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik an Deutinger übt, ist berechtigt, was die Schulsprache seiner Philosophie anlangt. Es ist aber begreiflich, dass v. Hartmann einer Philosophie keinen Geschmack abgewinnen kann, die das Ich zur Grundlage des ganzen Systems nimmt. — [3]) Philosophie d. Selbstbewusstseins, Berlin 1895. Die bei Eisler S. 707 ausgehobene, allerdings sehr bemerkenswerte Stelle gibt kein ganz deckendes Bild vom Inhalt des Buches. — [4]) G. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875, S. 144 ff. Vgl. 149. — [5]) Joh. Wolff, Das Bewusstsein und sein Objekt, Freiburg i. Schw., 1893, S. 217 ff. Obwohl Wolff Schüler Lotzes ist, darf er doch in diese Reihe gestellt werden. Man beachte die Kritik, die S. 276 ff. Wolff an Wundt, Spencer, Mach, Cesca, Bain übt. Das ganze Buch ist ein bedeutungsvoller Beitrag zur Lösung des Ichproblems. Ich verweise im allgemeinen darauf.

fertigen Selbstbewusstseins, der ontologischen Ordnung nach, die eigentliche Grunderkenntnis. Daher wird ihm diese Tatsache das ontologische Gewissheitskriterium, allerdings nur von zunächst negativer Bedeutung.[1]) C. Gutberlet endlich verteidigt die Position des Ich nach den verschiedensten Richtungen.[2])

Grossen Nachdruck legen indes auch andere Philosophen der neueren Zeit auf den Ichgedanken. So, um einen früheren zu nennen, Maine de Biran, und in der Gegenwart Otto Liebmann, der zwar das *Cogitans* für einen ganz rätselhaften Gesellen, eine mystisch verschleierte Gestalt ansieht, aber doch gegenüber dem neuerdings so gern erwähnten Gedankensplitter Lichtenbergs: „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: „es leuchtet" die Bemerkung nicht unterdrücken kann: ohne einen Augenzeugen seien beide Sätze nicht nur unverbürgt, sondern geradezu unmöglich.[3]) Auch Erhardt ist hier zu erwähnen[4]), vor allem aber Gust. Gerber, der in einem eigenen Werke „das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung" sehr verständige Ausführungen hat[5]) Einige Richtungen bauen geradezu ihre Philosophie auf das Ichbewusstsein als Gedankentatsache auf. Endlich gebraucht in England der sog. „Neukantianismus" Thomas Hill Greens das Selbst[6]) als Hauptwaffe gegen den Empirismus. Ob nicht hier und da die Bewusstseinsform des Ich und die transzendente Grundlage des Ichgedankens verwechselt werden und wie infolge dessen das Selbstbewusstsein als reale Wurzel statt als Funktion des wirklichen angesehen wird, möge hier ununtersucht bleiben.

Suchen wir nach dieser geschichtlichen Abschweifung, die uns übrigens beweist, wie nahe es liegt, das Ich als Gedankenleistung aufzufassen, anzugeben, was positiv für den Ichgedanken spricht. Zunächst kann als allgemein zugestanden gelten, dass wir ein Selbstbewusstsein als besondere Bewusstseinstatsache zu betrachten haben. Weiter ist wohl kaum zu bezweifeln, dass der Inhalt des Selbst-

---

[1]) Vom Erkennen, Freiburg i. B. 1897, S. 152 ff. Vom Sein, S. 9. — [2]) Der Kampf um die Seele, Mainz 1903, 2. Aufl., I. S. 121 ff. Dort ausser der von uns berücksichtigten noch weitere Literatur. — [3]) Gedanken und Tatsachen, Strassburg 1899, I. S. 455 ff. Vgl. S. 404 ff. — [4]) S. dazu M. Walleser, Das Problem des Ich, Heidelberg 1903, S. 28 ff. — [5]) Berlin 1893. — [6]) S. über ihn Ueberweg-Heinze, IV, 9. Aufl., S. 480 ff., 472, wonach Green an die Kantsche Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentalem Ich anknüpft. Ueber Noah Porter, nach welchem wir Kenntnis des Ich abgesehen von seinen Zuständen haben, s. ebd. S. 496.

bewusstseins kein anschaulicher ist.[1]) Nun ist es aber doch etwas, was wir dabei im Bewusstsein haben. So bleibt denn keine andere Wahl, als diesen Inhalt im unanschaulichen Denken zu suchen. Nichts anderes ist es, was Descartes meint, wenn er sagt, wir erkennen unsere Existenz durch einfache Anschauung des Geistes (*simplici mentis intuitu*) an. Die einfache geistige Anschauung muss von der nicht einfachen vorstellungsmässigen verschieden sein. Der Inhalt des Selbstbewusstseins hat mit allen Denkinhalten die Unanschaulichkeit, Unfühlbarkeit und den Mangel an Stärkegraden bei aller Durchsichtigkeit und Deutlichkeit gemeinsam. Es bedeutet nur eine Anerkennung dieses Sachverhalts, wenn man das Ich nicht als Phänomen gelten lässt, aber es würde die Leugnung eines Tatsächlichen heissen müssen, wenn man damit sagen wollte, der Inhalt des gemeinten Erlebnisses sei uns nicht bewusst. Auf die gedankliche Natur des Selbstbewusstseins läuft es auch hinaus, wenn man das Ich als Abstraktion ausgibt. In jenen Eigenschaften trifft es allerdings mit den Ergebnissen der Abstraktion zusammen. Aber in Abstraktion besteht es darum doch nicht. Man müsste dann angeben können, wovon und was abstrahiert wird. Um das Ich von allem Nichtich abstrahieren zu können, ist es nötig, das Ich schon im Gedanken zu haben. Sonst bleibt eben bei der Abstraktion nichts übrig.[2]) Die Unbestimmtheit des Ich, die mit seiner Allgemeinheit nicht zu verwechseln ist, und seine früher so oft betonte Armut[3]) besagen das nämliche.

Der genauere Nachweis der Natur des Selbstbewusstseins und der Folgerungen, die aus dem Gesagten zu ziehen sind, muss weiteren Untersuchungen überlassen werden, auf die im Rahmen dieses Themas nicht mehr eingegangen werden kann. In der wenig gekannten Logik und Erkenntnistheorie Deutingers und seiner Schule sind die Grundlinien gezeichnet, auf denen sich solche Betrachtungen zu bewegen hätten.

[1]) Das zeigt am besten Hume, der keine Eindrücke vom Ich finden kann. Wie könnte auch das ewig Innere, das, was die Eindrücke erhält, solche jemals liefern? — [2]) A. Drews wiederholt im Archiv f. system. Philos., 8. 1902, S. 207 seine Behauptung, das Bewusstsein der Selbigkeit sei nur eine Abstraktion, auf Erinnerung und damit auf der Identität der körperlichen Unterlage des Bewusstseins beruhend. Hiergegen ist zu sagen, dass die Identität des Körpers eine solche nur im übertragenen Sinne ist, und dass das blosse Gedächtnisleben des Traumes etwa noch nicht „das Bewusstsein der Selbigkeit" einschliesst. Zwischen Erinnerung und Erinnerungsurteil ist ein Unterschied. „Gebunden" ist an die Einheit des Körpers nur das konkrete Vorstelligmachen der geistig unmittelbar erfassten Identität. — [3]) So z. B. Schopenhauer III 390. 1839 (1860?).

Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus.

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten.

Inmitten der heutigen Kulturwelt macht sich Atheismus in den verschiedensten Erscheinungsformen ganz unheimlich breit und dringt, falls die äusseren Anzeichen nicht allzusehr trügen, in immer weitere Schichten der Gesellschaft ein. Vergleicht man die jetzige Kulturperiode mit früheren Epochen der Menschheits-Entwickelung, so wird man schwerlich dem Eindruck entgehen, es überrage der heutige Prozentsatz von Atheisten jenen der früheren Stadien um ein bedeutendes.

Sache des Philosophen ist es, den Erscheinungen ins Auge zu sehen und sie auf ihre Natur zu erforschen. Freilich gibt es wichtigere Fragen als die um den Atheismus und sein Begreifen. Doch entbehrt die Beschäftigung mit einer psychologisch so auffallenden und nahezu rätselhaften Erscheinung andererseits auch nicht jedweder Bedeutung. Die kosmische Weltordnung lässt neben dem Grossen für vieles Kleine Raum; im Gebiet der Geister ist es ähnlich: es mögen daher die nachstehenden Bemerkungen immerhin einige Existenzberechtigung beanspruchen dürfen.

Meine frühere Berufstellung als Lehrer der Philosophie im Kolleg des hl. Anselm zu Rom, wie ausserdem gelegentliche und zwanglose Erörterungen mit Freunden waren mir Veranlassung, zwei Fragen über Atheismus genauer zu erwägen, nämlich:

I. Ist überzeugter theoretischer Atheismus möglich?

II. Wenn ja, wie ist er zu erklären?

---

1. Die erste Frage: Ist überzeugter theoretischer Atheismus möglich? beantworte ich mit einem entschiedenen Ja.

Es dünkt mir eben, es lägen Tatsachen genug vor, die einen solchen ausser Zweifel setzen, und ohne dessen Annahme keine genügende Erklärung finden; Tatsachen jedoch bringen ihren Möglichkeitsausweis selber mit.

Die zweite Frage: Wie ist überzeugter theoretischer Atheismus zu erklären? soll nicht in die Einzelnheiten verfolgt, sondern hier sogleich im Prinzip erledigt werden, so dass die Basis unserer ganzen Betrachtung von vorneherein völlig klar liege und die ganze Aufmerksamkeit weiterhin bloss der Antwort auf die erste Frage sich zuwende.

Meine Antwort lautet:

Der überzeugte theoretische Atheismus stellt sich dar als eine schauerliche Korruption aller natürlichen Dranglichkeit des Geisteslebens zu einem überragenden Letzten und Unbegreiflichen hin, das jeder Mensch als höchste Souveränität erkennen und anerkennen soll, nicht jeder aber anerkennen will.

Was der bewusste und geistesmächtige Selbstmord auf dem Gebiete des Lebens, was die Verzweiflung und stumpfsinnige Resignation auf dem Gebiete des Wollens, das ist meines Erachtens der Atheismus auf dem Gebiete des Geistes, soweit dieser Geist vorzugsweise Verstand und Vernunft ist.[1])

Ich sage also: Der Atheismus ist formell eine erschreckliche Korruption des Verstandes und der Vernunft, kausal die Tat des korrumpierten Strebevermögens (Drang, Gefühl, Wollen), vital (final und materiell) der freie mehr oder weniger bewusste und verbrecherische Selbstmord des Geistes.[2])

Diese behauptete Selbst-Korruption des Geistes durch den steifen Atheismus hat natürlich vielerlei Motive, Weisen, Wege und Mittel; sie zu klassifizieren, dürfte mühevoll sein, und liegt, wie gesagt, nicht in unserer Absicht. Für uns handelt es sich um die Charakterisierung und Erklärung des Atheismus durch geistige Selbstkorruption.

Eine solche Erklärung setzt voraus, der Schöpfer habe seinem Geschöpfe einen entsprechenden Spielraum gelassen. Ist das angängig?

Ich antworte: α) Es kann das Gegenteil nicht bewiesen werden, β) alles spricht dafür, dass solche Selbstkorruption des Geistes zur Bannmeile des von Gott nicht verlegten Missbrauches menschlicher Kräfte gehöre.

---

[1]) Ich ziehe den Ausdruck Geist denen von Verstand und Vernunft vor, weil es sich um einen vitalen Akt handelt, der einen konkreteren Träger verlangt, als jene abstrakten Dinge zunächst besagen. — [2]) Die gegebenen Unterscheidungen wollen den Gedanken markieren gegenüber jenen Philosophen, die gleich Wyneken (vgl. Philos. Jahrb. 1902, 184 ff.) alle Verstandestätigkeit ins Vasallen- oder vielmehr Hörigkeitsverhältnis zum Willen bringen.

Wer überzeugten theoretischen Atheismus leugnet, der muss natürlich behaupten, Gott habe hierin der menschlichen Willkür eine absolut unüberwindbare Schranke gesetzt, so dass jedwedes Attentat von derartigem Missbrauch an der Natur-Ausrüstung des Geistes scheitere.

Wir aber denken, eine solche Schranke gäbe es nicht, und halten dem Satze: *corruptio optimi pessima* die Gasse frei; denn die Tatsachen vor unsern Augen scheinen diese Schranke nicht zu kennen.[1]) Damit kommen wir auf unsere erste Frage zurück.

2. Treten wir in die Erörterung der Frage, ob überzeugter theoretischer Atheismus möglich sei, zunächst mit spekulativer Analyse ein, so liegt vor allem der Gedanke nahe:

Wenn es möglich ist (A), die Grundlagen einzubüssen, auf denen das Gottesbewusstsein sich aufzubauen hat, und wenn es möglich ist (B), die Bedingungen unerfüllt zu lassen, ohne welche die vernünftige Menschen-Natur von den normalen oder doch zureichenden Grundlagen aus die Gottesidee nicht gewinnen oder nicht festhalten kann, so ist es auch möglich, entweder zur Gottes-Ueberzeugung gar nicht zu kommen, oder dieselbe nach Belieben, Willkür und Bedarf wieder loszuwerden.

Nun aber sind beide Möglichkeiten gegeben.

Also ist auch theoretischer Atheismus möglich.

A. Was die Grundlagen angeht, so liegt auf der Hand, dass

α) ein theoretischer Skeptiker radikaler Art zu einer festen Gottes-Ueberzeugung es gar nie bringen kann, ohne zuerst mit der radikalen Skepsis gründlich zu brechen. Nun aber hat es theoretische Skeptiker radikaler Art gegeben.

> Wollten wir an dieser Tatsache rütteln, so würden wir selbst der Skepsis auf historisch-empirischem Gebiete uns überantworten und müssten den so notwendigen historischen Glauben ausser Kurs setzen.

---

[1]) Schranken freilich gibt es bei dieser Selbstkorruption trotzdem noch genug, und zwar auch unüberwindbare. Wollte man mit Wyneken von einer Mechanik des Geistes reden und demgemäss die einzelnen Anweisungen für den Monteur verzeichnen, so würde sich ergeben, dass der Atheist an dieser „Mechanik" gar nichts zu ändern vermag; nur eines ist seiner Willkür überlassen: er kann die Maschine für oder gegen Gott in Betrieb setzen. Mit dem leiblichen Selbstmörder ist es ähnlich: Das kosmische Leben bei sich kann er aufheben, sein ausserkosmisches nicht; und am Kodex des Lebens überhaupt ändert er gar nichts.

Also ist theoretischer Atheismus in der Form von Skepsis sicher möglich.

Kein Wunder demnach, dass in der Geschichte der Philosophie ein proportionales Verhältnis zwischen Skepsis und Atheismus allerwärts in den verschiedenen Entwicklungsphasen uns entgegentritt. Ich erinnere an die dritte Akademie und die Atheisten der Römischen Kaiserzeit mit ihren Mode-Selbstmorden und ihren Resignationsphilosophen u. a.

β) Eine Art beschränkter Skepsis bildet der Agnostizismus. Wer kann verkennen, dass einer, dessen Grundlage ist: »Das Ueberweltliche entzieht sich unserer Kenntnis«, nicht einmal zu einer richtigen Gottesidee kommen kann? Nun gab es aber überzeugte Agnostiker und gibt es noch. Also muss es theoretische Atheisten geben können. — Es mögen ja viele die letzten Konsequenzen nicht ziehen fürs Leben und im Leben; ihrem Prinzipe nach haben und kennen sie keinen Gott; auf diesem Prinzipe aber fussend philosophieren sie positiv und polemisch.

Betreffs dieser beiden Klassen und anderer skeptischer Arten kann man freilich einwenden: Das sind keine eigentlichen vollen Atheisten, wie wir sie meinen: sie gehören nicht hierher.

Allein ganz ausser Acht dürfen sie nicht bleiben. Denn Atheist ist nicht nur, wer Gott herausfordernd leugnet, sondern auch, wer ihn artig zwar, immerhin jedoch effektiv aus Denken und Leben ausschaltet. Das tun aber die Leute von solcher philosophischer Ueberzeugung. Die nackte Gottesleugnung ist bei ihnen schwach verhüllt durch eine Erkenntnistheorie, welche zur theistischen Ueberzeugung nie kommen lässt und eine etwa vorhandene naturnotwendig zerstört.

Wenn derlei skeptische Atheisten nicht so schlimm vielfach erscheinen, so erklärt sich das überdies durch den häufig vorhandenen Dualismus zwischen Glauben und Wissen, dem sie huldigen, und durch mancherlei paralysierende Kräfte, deren Einflüssen ihr latenter Atheismus Rechnung trägt. Weitaus die meisten bringen von ihrer Jugend her einen vollen Gottesbegriff eben mit — sie selbst würden ihn nie selbständig an Hand ihrer philosophischen Grundsätze herausarbeiten können —. Weil sie artig sind und nicht poltern und bisweilen sich gebahren wie Leute von Glauben, so wird man es wenig gewahr, wie sie mit Gott als realem Faktor gebrochen haben. Aber ihre Theorie ist Atheismus, wenn auch nicht im höchsten Grade, und diese wissenschaftliche Ueberzeugung halten viele ihr Leben lang fest: das muss

ich theoretischen Atheismus heissen. Ob sie sich im letzten Augenblick des Todes etwa ändern, verschlägt gar nichts: hier handelt es sich um das kontrollierbare Leben.

Will man aber mit ihnen nicht rechnen, so mögen wir sie ausser Ansatz lassen und anderen Klassen uns zuwenden.

γ) Es gibt überzeugte und völlig unverbesserliche Materialisten. Was ein Materialist mit einer Gottesidee tun soll, welche mehr sein will als ein blosses Wort mit phonetischem Wert und sinnlosem Begriff oder ein schablonenhaftes Denkschema, ist durchaus nicht abzusehen. Will er also konsequent sein, so zwingt ihn seine Grundlage zum Atheismus. Das ist gewiss mehr als: sie bietet ihm die Möglichkeit.

δ) Nehmen wir die Monisten mit ihrer Zufallstheorie. Dass diese von ihrer Theorie überzeugt sind, behaupten sie selber, und zwar behaupten sie das mit triumphierender Sicherheit und souveräner Ueberlegenheit; wir haben kein Recht, sie als Lügner zu behandeln. Nun gut: Von der Zufallstheorie aus wird es unmöglich, das Prinzip des zureichenden Grundes festzuhalten, von Kausalität und Teleologie ganz zu schweigen. Ist aber das Prinzip des zureichenden Grundes zu Fall gebracht, was soll dann sonder Wanken noch bestehen? Sogar das Widerspruchsgesetz wird über kurz oder lang unterspült und haltlos werden. Was bleibt dann noch als Dolomit-Untergrund für den Aufbau der Gottesüberzeugung? Der Theismus hat jedenfalls keine Stellung mehr und der überzeugte Atheismus muss als einzig berechtigte Stellungnahme erscheinen. Das ist offenbar wieder mehr als evidente Möglichkeit für unverwüstlichen Atheismus.

ε) Aehnlich verhält sich die Sache mit den Positivisten, unter denen es der überzeugten Leute genug nach ihren Aeusserungen und ihrem Gebahren gibt. Es ist aber offenkundig, dass überzeugter und konsequenter Positivismus mit einer ehrlichen Gottesidee nicht zusammen bestehen kann. Also bleibt nur die Alternative: Positivist und Atheist — oder Theist und nicht Positivist.

3. Auch diese Klassen gefallen vielleicht nicht. Man sagt möglicherweise: Ei was! Das ist alles viel zu theoretisch und riecht zu sehr nach zünftiger Konsequenz-Macherei, als dass auf solche Weise eine so tief ins Leben einschneidende Sache wie der theoretisch überzeugte Atheismus richtig gewertet und bestimmt werden könnte.

Gut, so fragen wir konkrete Tatsachen des hübsch gewohnten Alltaglebens mit experimentaler Methode.

α) Was ist es mit jenen Selbstmördern, die bis zu ihrem bewussten und frei gewählten Lebensende beharrlich und keck vor vielen Zeugen ihren Atheismus feierlich bezeugten und dieser urkundlich festgelegten Theorie gemäss keine Schwierigkeit fanden, im gegebenen Moment den praktischen Schlussstein zu setzen? Was fehlt hier zu jener Art von Bezeugung, die wir nach unsern Regeln der Kritik als vollauf glaubwürdig gelten lassen müssen? Haben wir ein Recht, dem atheistischen Selbstmörder vorzumachen, wir kennten dessen Inneres besser als er selbst?

Ja, höre ich sagen; denn jeder Selbstmörder ist geistesgestört und der Selbstmord ist nur der dokumentierte Ausweis dafür, dass er eben vorher ob der Paralyse seiner geistigen Kräfte Atheist war!

Wäre dem so, dann freilich bewiesen die atheistischen Selbstmörder für unsere Thesis nichts. Aber wer von uns will dieser Theorie beipflichten? Ich gebe gerne zu: Eine genaue pathologisch-psychiatrische Untersuchung aller einzelnen diesbezüglichen Fälle wird nicht gar zu viele Prozente übrig lassen, die für unsere Analyse ein brauchbares Objekt darbieten. Aber es bleiben trotz aller Klauseln doch genug konkrete Persönlichkeiten, die sich eine individuelle Theorie des Atheismus zusammenkonstruierten, an ihr festhielten im Leben und mit ihrem verbrecherischen Selbstende sie besiegelten. Nicht alle Attentäter gegen die Majestätsrechte Gottes sind pathologische Irre und Narren!

β) Eine wenn möglich noch deutlichere Sprache reden die atheistischen Kriminalfälle, für die uns aus jüngster Zeit durch die Tages-Zeitungen eine Summe des einwandfreiesten Beobachtungs-Materials geboten wurde.

Bei der Beurteilung von Atheisten, die ein Gegenstand der Kriminaljustiz wurden, kommt es gar nicht darauf an, ob der Verurteilte beim Gange zur Richtstätte schlottert oder nicht, fahl ist und schaudert oder, einem guten Schauspieler gleich, seine kecke Pose wahrt; ob er seine Unschuld beteuert wie Raupach in Augsburg (1895), der schliesslich doch das Abendmahl sich reichen liess, oder über die Richter schmäht wie Placak (1887), oder mit Knirschen eines ohnmächtig bedauert, statt weiterer Taten nur mehr eines letzten Segenswunsches an die Anarchie mächtig zu sein wie Reinsdorf (1885) und Caserio (1894), ob er für Weib und Kinder noch einen Gruss mit einigen Zeilen und Worten hat wie Stellmacher (1884) oder stumpf (vielleicht auch feige) geworden über derlei Gefühlssachen zur Tages-

ordnung übergeht wie Kammerer (1884) — auf diese und ähnliche Momente kommt es nicht an: Das sind Menschlichkeiten und Individualitätssachen.

Wohl aber kommt es darauf an, zu wissen, ob der Verurteilte im Leben theoretischer Atheist bei seiner Praxis war, und zu sehen, ob er jetzt beim letzten Gang die gleiche Theorie und Praxis wahrt. Solche verbissene Atheisten aber gab es. Ich erinnere an Ravachol. Er war Anarchist und Atheist; er schauderte zwar vor dem Tode (der Tod ist eben zu sehr gegen den natürlichen Drang zum Leben, welchen der Atheismus nicht aufhebt); aber er blieb bei seiner im Leben vertretenen Gottentfremdung. Ich erinnere an Stellmacher. Er hatte sich als „konfessionslos" erklärt. Welchen Sinn der Ausdruck für ihn hatte, zeigte sein Benehmen: er war aller Religion und jedes Gottes ledig. Er wies alles zurück und sagte dem Geistlichen: „Es ist schon genug. Ich bin mit all diesen Sachen im Klaren, ich brauche Sie nicht." Darnach erging er sich in gröblichen, nicht wiederzugebenden Schmähungen. Ich erinnere an Eduard Schenk, den berühmten, raffinierten Mädchenmörder, wohl ein Ideal-Typus für den reinsten und klarsten Atheismus nach jeder Richtung. „Wie gelebt, so gestorben", sagt das Sprüchwort. Elegant als Atheist gelebt, elegant bei jeder Trauung geheuchelt, elegant als Atheist gestorben mit einer Ueberlegenheit und Vergnügtheit, um die ihn der Teufel sogar beneiden könnte. Wie will man eine solche Erscheinung erklären ohne steifsten theoretischen Atheismus? — Beim Gottesgläubigen hört doch nach allgemeiner Ansicht das Lügen auf, wenn es zum Sterben geht.

Dem Zweifel, ob nicht doch im geheimen die alte Gottesidee in solchen Verurteilten sich rege, ist kein Wert beizumessen. Ob derlei Zweifel auftaucht oder nicht — manche versichern ja, es gäbe keinen für sie — ganz gleich: Diese Atheisten sind jedenfalls bald wieder damit fertig: das zeigt gerade erst recht, wie verhärtet ihr Atheismus ist. Dem Selbstzeugnis der Atheisten muss so lange Glauben über ihr Inneres beigelegt werden, als sie nicht der Lüge überführt werden. Das kann man aber nicht durch eine Theorie, sondern nur durch Beobachtung der einzelnen Individualitäten ihres Verhaltens.

Mancher Leser wird die paar Beispiele aus seinem Erinnerungsschatze um gar manche andere vermehren können. Lassen sie sich ohne theoretisch überzeugten Atheismus erklären, so will ichs zufrieden sein. Einstweilen sage ich: Hier haben wir tatsächliche Er-

scheinungen von theoretisch überzeugtem Atheismus, wenn wir nicht etwa selber in diesem Betreff Agnostizismus nnd historischen Skeptizismus proklamieren wollen.

4. Aber fragen wir einmal: Warum doch sperrt man überhaupt in unseren gottgläubigen Kreisen sich gegen die Annahme eines überzeugten Atheismus?

Bei vielen mag es ein gewisser Glaubensinstinkt sein (wenn ich mich so ausdrücken darf), der die in Frage stehende Korruption des Menschengeistes für zu erschrecklich und verbrecherisch hält, dass sie darob sich entsetzen und die Möglichkeit ablehnen. — Aber die Brutalität der Tatsachen spottet hier jedem Versuche optimistischer Romantik.

Andere fürchten ausgesprochenermassen, die Naturgemässheit und Pflichtigkeit der Gottesidee herabzudrücken und den Wert unserer Gottesbeweise in Frage zu stellen, sobald sie frischweg einräumen wollten, es könne Atheisten von theoretischer Ueberzeugung geben, und es gäbe solche wirklich.

Allein derlei Sorgen und Bedenken sind unnötig. Ein Richter der das Verbrechen brandmarkt, wird dadurch nicht selber kompromittiert. Wer einen Verstoss gegen die Gesetze edler Menschlichkeit als Tatsache einräumt, räumt damit keineswegs auch dessen Recht und Berechtigung ein. Und wenn unsere Argumente durch den tatsächlichen Erfolg einer jeweiligen Applikation ihre Kraft erweisen müssten, dann wäre es um sie samt und sonders geschehen. Aber nicht der Erfolg, sondern die Natur und Konstruktion eines Beweises entscheidet über Gültigkeit und Unzulänglichkeit.

Sieht man sich die biblischen Philosophen des alten wie des neuen Testamentes und die älteren Scholastiker an, so findet man ohne Umschweife ernstgemeinten Atheismus zugegeben und vorausgesetzt. So im Buch der Weisheit 13 ff.; so im Ps. 13, welchen S. Anselm benützt; so beim hl. Paulus, der im Römerbriefe recht einfach erklärt:

„Da sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als solchen anerkannt und verherrlicht, und verfinstert ward ihr unverständiges Herz."

Es wird schwer halten, durch künstliche Exegese das alles auf praktische Atheisten einzuschränken. Anselm und Thomas scheinen mir die Möglichkeit vorauszusetzen, und Anselm unterlässt nicht, die Unnatur des Atheismus mit voller Indignation zu brandmarken.[1])

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass ich den Ausstellungen des Herrn Dr. Jos. Geyser (im Sprechsaal des Philos. Jahrb. 1904, 92—99) durchaus

Bei einem guten Teil unserer heutigen Scholastiker jedoch kommt das Sträuben gegen die Möglichkeit eines ernsten theoretischen Atheismus — vom Einflusse der persönlichen Eigenart des einzelnen abgesehen — wohl nicht in letzter Linie vom Einflusse der heutigen Schulmeinung, wie sie von gebräuchlichen Lehrbüchern vorgetragen wird.

Analysiert man diese genauer, so findet man zu seiner Ueberraschung, dass die Differenz da und dort nicht eben so gross ist, wie sie auf den ersten Blick scheinen möchte.

5. Unser verehrter Prälat Dr. Gutberlet stellt in seiner Theodizee (Münster, 1890) im § 2 „Ist Atheismus möglich?“ folgende zwei Sätze auf:

„I. Niemand kann von der Nichtexistenz Gottes eine feste Ueberzeugung haben.

II. Alle Menschen, die in naturgemässen Verhältnissen leben, können von der Existenz Gottes gewiss werden.“

Die zweite These wird nach zwei Voraussetzungen hin geprüft, und entschieden, a. dass, wenn jemand Gründe und Gegengründe für das Dasein Gottes untersucht, es wohl sehr schwer halten wird, im Zweifel stecken zu bleiben; dass dies aber absolut unmöglich sei, wagt Gutberlet „bei der geheimnisvollen Unergründlichkeit des menschlichen Herzens“ nicht zu behaupten — b. dass es ebenso für gewöhnlich sehr schwer fallen wird, mit der Existenz Gottes unbekannt zu bleiben, wenn auch in diesem Bezug mehr Zugeständnisse zu machen sind, als in ersterem Betreff.

Mit der zweiten These stimmt die meinerseits geäusserte Meinung recht wohl zusammen. Nicht so liegen die Dinge bezüglich der ersten, welche Gutberlet folgendermassen zu erhärten sucht:

„Die Frage, ob jemand von der Nichtexistenz Gottes überzeugt, d. h. positiver Atheist sein könne, ist ... ganz unbedingt zu verneinen.

Denn da die subjektive Nötigung des Verstandes nur durch einleuchtende objektive Notwendigkeit erzielt wird, so kann man eine feste Ueberzeugung sich nur bilden, wenn die Sache evident ist.

Dass aber Gott nicht existiere, ist, um das Mindeste zu sagen, jedenfalls nicht evident.

Wer erklärt, er sei vom Atheismus überzeugt, der spricht entweder eine förmliche Lüge aus oder verwechselt ein zähes Festhalten an Lieblingsmeinungen mit Ueberzeugung, weiss also nicht, was er spricht.“

---

nicht beipflichten kann. Vielleicht ist der gegenwärtige Aufsatz ein Beitrag zum Verständnis meiner Terminologie und des wirklichen (nicht nur angenommenen und befürchteten) Fragepunktes.

Was Gutberlet einen positiven Atheisten heisst, nenne ich einen theoretischen Atheisten von Ueberzeugung: Somit stehen sich die beiderseitigen Aufstellungen auf den ersten Blick geradezu kontradiktorisch gegenüber. Untersucht man aber den Unterschied etwas genauer, so reduziert er sich eigentlich mehr auf eine Nuance, denn einen minimalen Rest. Dies ist augenblicklich leicht begriffen, sobald ich erkläre: Einen theoretischen Atheisten mit objektiver Ueberzeugung kann es nicht geben: es kann ihn nicht geben mit metaphysischer Unmöglichkeit — sonst müsste ja Gott für die Theisten real existieren und für die Atheisten real nicht existieren: das ist evident metaphysisch unmöglich.

Damit ist die ganze Abweichung offen gelegt: sie dreht sich um den Begriff und die Bedingungen der Ueberzeugung. Gutberlet verlangt objektive Evidenz zur Ueberzeugung. Das ist nach scholastischer Terminologie gesprochen, wenn nämlich Ueberzeugung im Sinne von objektiver *certitudo* genommen wird. — Wird aber Ueberzeugung einfach als *persuasio* gefasst, ein Begriff, mit dem wir Scholastiker in der Form von *opinio* u. dgl. zu rechnen gewohnt sind, dann verlangt Gutberlet zu viel. Aber das lag offenbar ausser Absicht, da ja bei Gutberlet selber die „Lieblingsmeinung“ (etwas subjektives) der „Ueberzeugung“ (objektiv) gegenübersteht. Beseitigen wir also die Zweideutigkeit des Ausdrucks „Ueberzeugung“ durch die Unterscheidung von richtiger = objektiver und zweifelhafter = subjektiver (event. auch = unrichtiger) Ueberzeugung, so lautet Gutberlets These: Eine objektive Evidenz und objektive Ueberzeugung kann der Atheist nicht haben. Damit bin ich einverstanden.

Daneben jedoch hebe ich mit Nachdruck hervor: Der theoretische Atheist kann es zu einer ganz steifen Ueberzeugung subjektiver Art bringen, die bei ihm dasselbe leistet, was die objektiv richtige beim Theisten.

Wenn Gutberlet zur Ueberzeugung Evidenz und zur Evidenz „subjektive Nötigung des Verstandes durch einleuchtende objektive Notwendigkeit“ verlangt, eben weil er von objektiver Evidenz spricht, so muss der, dem es um die subjektive Evidenz zu tun ist, die Formel etwa so erweitern, dass er sagt: Der theoretische Atheist braucht, um überzeugt zu sein, „eine subjektive Nötigung des Verstandes“, die sich aus einer ihm einleuchtenden Notwendigkeit von objektiver Prätension ergibt. Diese Objektivitäts-Prätension

aber ist bei ihm entweder das Produkt eines ihm eingepflanzten und zur Natur gewordenen Irrtums, dem er sich willenlos oder willensschwach überlässt, oder das Brennusschwert seines Willens, das er auf die Wagschale der Motive und Gründe mit grösserer oder geringerer Brutalität wirft.

Wenn Gutberlet von „Lüge" beim Atheisten spricht, so möchte der Ausdruck: Selbst-Täuschung wohl sich mehr empfehlen, da ja theoretischer Atheismus nicht ohne Verwechslung von wirklicher Evidenz und scheinbarer Evidenz (= objektiver Notwendigkeit und Prätension einer solchen) im Inhaber zustande kommt, — diese Verwechslung aber nicht nur auf Rechnung des Willens, sondern auch des Verstandes gesetzt werden muss.

Aus dem Gesagten dürfte als Fazit sich ergeben: Wird Gutberlets Formel in ihren Kunstausdrücken streng- und altscholastisch verstanden, so sagt sie wesentlich das gleiche, was die von mir vertretene. Der beiderseitige Unterschied beschränkt sich auf eine Nuanzierung der Fassung. Dabei aber wird wenig Zweifel über den Ausdruck „Ueberzeugung" bestehen können: er ist von Hause aus etwas zu Subjektives, als dass er zur Charakterisierung eines objektiv-gültigen Zustandes sich besonders eignete.

6. Interessant und lehrreich sind die Anschauungen einer anderen hochverdienten Persönlichkeit, die inmitten von atheistischen Scharen die Fahne der Schule hochgehalten, nämlich des am 10. Mai 1893 verblichenen Kardinals Zigliara:

a. Negativen Atheismus (d. h. Unkenntnis und Unbekanntschaft mit Gott) gibt es — allgemein gesprochen — tatsächlich nicht;[1])
b. Negativen Atheismus kann es geben, wenn es sich um einen überwindbaren Mangel des Gottesgedankens und zwar eines begrifflich und ausdrücklich gefassten Gottesgedankens handelt (l. c. IV, 1);
c. Negativen Atheismus kann es auch geben und gibt es tatsächlich, wenn vom unüberwindbaren Mangel eines sattsam richtigen und geziemenden Gottesbegriffes die Rede ist, wie aus der Tatsache des Polytheismus erhellt (l. c. IV, 3);
d. Negativen Atheismus kann es nicht geben, wenn man ein unüberwindbares Fehlen jenes Gottesgedankens oder jener Gottesfährte postuliert, welche in den Moral- und Rechtsbegriffen

[1]) „Atheismus negativus est carentia notionis existentiae Dei; atheismus positivus est positiva negatio existentiae Dei" (l. c. nr. I).

eingebettet liegt und welche gewöhnlich unter *cognitio Dei implicita* begriffen wird (l. c. IV, 2);

e) Negativen Atheismus unüberwindbarer Art kann es auch nicht geben in Betreff eines begrifflich gefassten, aber nur undeutlich und verworren (*confusa cognitio*) erfassten Gottesgedankens (l. c. IV, 4 und VII).

f. Positive Atheisten praktischer Art kann es nicht nur geben, sondern gibt es auch leider genug, wie niemand verkennt (l. c. nr. VIII);

g. Positive Atheisten theoretischer Art mit sicherer und fester Ueberzeugung gibt es höchstwahrscheinlich („probabilius") nicht (l. c. nr. IX);

h. Positive Atheisten theoretischer Art und von wirklicher Ueberzeugung kann es wohl auch kaum geben:
„probabile etiam est, non posse dari atheos theoreticos vere persuasos" (l. c. nr. X).

Zunächst muss bei Kard. Zigliara auffallen, wie vorsichtig und behutsam er sein Problem behandelt und wie er sich begnügt, seine Meinung als diskutierbare vorzutragen. Offenbar fand er in der Sache Schwierigkeiten, welche ihm nicht geringfügig vorkamen.

Uns interessieren die zwei Aufstellungen unter g. und h. Die Tatfrage betreffs überzeugter Atheisten begrenzt Zigliara in der Weise, dass er von Atheisten, die geraume Zeit hindurch im Irrtum verharren und jeweils auftauchende Zweifel niederschlagen, gänzlich absieht, und ausserdem voraussetzt, die in Rede stehenden Atheisten seien von Jugend auf mit Gott (und seiner Zeit mit den Gottesbeweisen) hinlänglich bekannt gemacht worden: Die so umschriebene Frage nach der tatsächlichen Existenz beantwortet der Kardinal schliesslich durch probibilius negative mit Berufung auf Seneca und Bayle.

Allein die Voraussetzungen Zigliaras (die tatsächlich nicht immer und überall gegeben sind) auch angenommen, reicht weder die angerufene Autorität noch die sachliche Abnormität des Atheismus hin, um die Tatsächlichkeit von überzeugten Atheisten als höchst unwahrscheinlich darzutun. Es kam gar vieles in der Menschheit vor, was aller Natur und Menschenart Hohn spricht und was man nie hätte vermuten mögen: es führt eben derlei den Titel „unglaublich", — zugleich mit dem trockenen Vermerk: „aber wahr!" Eine physische Unmöglichkeit des Atheismus lässt sich bezüglich der einzelnen Indi-

vidualitäten nicht erhärten; also bleibt bloss die kritische Prüfung derselben auf ihr Verhalten. Hätten nun auch Seneka und Bayle für die hinter ihnen liegende Zeit Recht gehabt, so wäre damit für die nach ihnen zutage getretenen Erscheinungen noch gar nichts präjudiziert. Unsere heutigen Typen und Symptome aber verlangen, wie oben betont wurde, unweigerlich die Annahme der Tatsache wenigstens bei dieser oder jener Persönlichkeit. Zählt man diese genau erforschten Individualitäten zusammen, so ergibt sich bereits eine artige Summe, wenn auch die der zweifelhaften eine grössere bleiben mag.

Zigliaras Prämissen enthalten nur das: Wenn ein Mensch von Christen für das Christentum erzogen, dazu hinlänglich oder auch flüchtig mit den Vernunftgründen des christlichen Gottesglaubens vertraut, der christlichen Lebens-Atmosphäre Tag für Tag unterworfen, von persönlicher Liebe und Freundschaft gegen christliche Verwandte und Freunde aufrichtig beseelt usf., gleichwohl als überzeugter Atheist gelten wollte und sollte, so wäre das etwas nahezu Unbegreifliches.

Von dieser nahezu unbegreiflichen Abnormität aus nun zu schliessen: Derlei kommt höchstwahrscheinlich nie und nimmer vor, ist ein gewagter Sprung, weil von der moralischen Unwahrscheinlichkeit auf die historische Nichttatsächlichkeit geschlossen wird. Der Sprung kann des Erfolges entbehren.

Leider beklagt gar manche christliche Familie den traurigen Eintrag ihrer Chronik: Dieses oder jenes Glied kam vom Glauben ab, lebte Jahrzehnte im Atheismus, wies alle Vorstellungen beharrlich zurück und starb, wie gelebt, im Atheismus. Was sagen manche Parlamentsberichte? Hat nicht mancher Politiker, der dort eine Rolle zu spielen gehabt hätte, auf Sitz und Stimme verzichtet, weil er als Atheist keinen Eid leisten wollte und konnte? Sind die durch Atheismus motivierten Eidesverweigerungen bei den Gerichten etwa nur sporadische Säkularfälle?

Die letzte Aufstellung unter h., steife Atheisten könne es wahrscheinlich gar nicht geben, beweist Zigliara so:

Es scheint unmöglich, dass einer beim Blick auf das wundervolle Weltall nicht zur Idee eines höchsten Geistes komme. Es kann freilich der Blick der Wahrheit getrübt werden, aber doch nicht dermassen, dass der Verstand nicht mehr reagiere und dass er beim atheistischen Irrtum Frieden und Ruhe finden möge. Das müssen wir

ja doch zur Ehre der menschlichen Natur noch festhalten. — Damit stimmt zusammen, dass die Atheisten entweder als radikale Skeptiker oder als Pantheisten oder als sophistische Verdreher des Gottesbegriffes im Leben erscheinen.

Wer theoretischen Atheismus als vorkommende Tatsache annehmen zu müsseu glaubt, ist einem Räsonnement wie dem vorstehenden nicht mehr zugänglich: *Ab esse valet illatio ad posse.* Weil aber der Beweis der Unmöglichkeit, wenn er geführt werden könnte, zu einer andern Erklärung der ins Feld geschickten Tatsachen zwänge, so sei gegenüber Zigliara bemerkt:

Wäre beim Gottesgedanken der Verstand allein beteiligt, so möchten die Gründe Zigliaras ungleich mächtiger wirken. Aber der Wille spielt ja, wie alle bekennen, eine ganz bedeutende Rolle dabei mit und kann den Verstand so paralysieren, dass derselbe mit durchschlagendem Erfolg zu wirken nicht mehr im Stande ist und mit einem Bruchteil von Befriedigung oder Beruhigung sich abfinden muss. Denn der Gottesgedanke ist nicht naturzwanglich, sondern nur naturdranglich. Aller Naturdrang aber lässt sich mehr oder weniger durch die Willkür des Willens aufheben. Skepsis bildet allerdings bei vielen den *titulus coloratus* der Willkür, Pantheismus das Surrogat zur Stillung des hungernden Geistes, sophistische Verdrehung den glänzenden Aufputz des siechenden Lebens.[1])

Der Appell an die Ehre der menschlichen Natur verhallt spurlos bei den Atheisten; bei den Theisten freilich tut er seine Wirkung: er macht die Liebe und Gutherzigkeit mobil; aber die Liebe ist gern blind oder kurzsichtig, jedenfalls zu zart besaitet, um ganz unbefangen mit der nackten Natur des schamlosen Atheismus sich zu konfrontieren. Und doch erscheint gerade dies als Haupterfordernis einer richtigen Analyse, dass man den Atheisten selbst vorerst vornimmt und einfach zu konstatieren sucht, was man vorfindet, nicht umgekehrt den Theisten analysiert und von dem Befunde bei ihm ausgehend die atheistische Verirrung *a priori* als nahezu unmöglich ob ihrer Abnormität erachtet. Wollte man um der Ehre der Menschheit willen unsere Kriminalverbrecher lieber der Entdeckung und Entlarvung entziehen, so wäre das ein schlechter Dienst für unsere wahre Ehre. Aehnlich hier: Die Ehre der Menschheit gewinnt am meisten dadurch, dass die gleissnerische Maske den atheistischen Ehrenhelden abge-

[1]) Abstumpfung und Feig- oder Trägheit spielen auch mit.

nommen wird. Es wird dabei auch die Naturgemässheit des Gottesgedankens und die Strafbarkeit seiner Ablehnung in keiner Weise alteriert, sondern nur die erschreckliche Willkür der freien Korruption des Geisteslebens beim Atheisten gebrandmarkt. Es ist der Menschheit nicht gegeben, die Grenzen der Naturnotwendigkeit und Naturohnmacht zu verrücken oder den Spielraum der persönlichen Geisteswillkür einzuengen: ihre Ehre und Pflicht kann nur sein, vorkommende Verletzungen der richtigen Schranken nach dem Grade ihrer Verwerflichkeit zu verabscheuen.

Die Schranken der Willkür hat der Schöpfer gesetzt. Wenn nun dieser den Gottesgedanken und Gottesglauben als Verdienst wertet, so ist das ein klarer Fingerzeig, dass dieser Verdienstmöglichkeit die korrelate Möglichkeit des Missverdienstes durch überzeugte und freie atheistische Selbst-Verblendung gegenübersteht.

Wir wollten zusehen, ob die Grundlagen des Gottesgedankens zerstört werden können. Diese Grundlagen sind teils erkenntnistheoretische, teils juridisch-ethische. Wir glaubten nach beiden Seiten mehrere Kategorien vorführen zu können, bei denen die notwendigen Grundlagen nicht nur wankend, sondern völlig zum Verschwinden gebracht wurden. Das taten wir mehr empirisch als spekulativ, namentlich bezüglich der atheistischen Kriminal-Verbrecher. Diese haben bei sich die nötigen Rechtsbegriffe ertötet und könnten den kategorischen Imperativ Kants höchstens in der Formel gelten lassen: „Lebe so, dass man dich auch eine Zeitlang leben lassen kann, ohne dich gerade mit den Privilegien eines »Uebermenschen« à la Nietzsche ausstatten zu müssen.“

(Schluss folgt.)

Die Philosophie Ottos von Freising.

Von Dr. J. Schmidlin in Rom.

(Fortsetzung.)

C. Otto und Gilbertus Porretanus.[1])

Eine der grössten Taten Ottos von Freising, wenn auch ihre Spuren leider verwischt sind, ist ohne Zweifel die Verpflanzung des Aristotelismus nach Deutschland,[2]) zu einer Zeit, wo unser Vaterland noch im Rufe tiefer Unwissenheit stand und Gallien unbestritten den wissenschaftlichen Primat führte.[3]) Indem er sich entschieden zu Aristoteles bekannte, hat sich Otto auch im Bereiche seiner Mitwelt unwiderruflich unter die Scholastiker gestellt, sofern dieselben zu den Mystikern im Gegensatz stehen.[4]) Noch erscheint bei ihm allerdings das grosse Zweigestirn der antiken Philosophie, das auch über dem ganzen Mittelalter geleuchtet und es in zwei Richtungen geteilt hat, aufs innigste verbunden. Plato ist ihm wie sein Lehrer Sokrates[5]) ein „praecipuus philosophorum,“ [6]) dessen theologische und teleologische Weltanschauung er so sehr schätzt, dass er mit Augustinus meint, Plato habe alles gefunden, was überhaupt menschliche Vernunft über die göttliche Natur zu erforschen imstande sei.[7]) Und doch spricht er die Palme dem

[1]) Für diesen und den folgenden Abschnitt verdanke ich viele Winke und Mitteilungen meinem Freunde Dr. Grabmann aus Eichstätt, dem ausgezeichneten Kenner mittelalterlicher Scholastik. — [2]) Mit Unrecht schränkt Prantl 105 diese Einführung auf Baiern ein. — [3]) Otto selbst zeigt dies in seiner Anschauung von der Wanderung der Wissenschaft nach Frankreich (s. III A). Vgl. Nitzsch, Stauf. Studien 327 ff.; Wattenbach II, 7 ff.; Hashagen 2. — [4]) Dafür entscheidet sich auch Wiedemann 176. Lang 46 findet in ganz verkehrter Weise nur die Form scholastisch, das Wesen der Ottonischen Philosophie und Theologie mystisch und Ottos Anteil an der Philosophie darum mehr negativ. Er erscheint ihm eben nur der Form, nicht dem Geiste nach Aristotelisch (47). — [5]) *Chron.* II, 19 (O. 80). — [6]) *Chron.* VIII, 8 (O. 365). O. zitiert daselbst den *Timaeus* für die Eschatologie. Auch Augustinus erklärt Plato als den ersten unter allen vorchristlichen Philosophen (*De civ. Dei* VIII, 4 sqq.), Aristoteles als „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar“ (VIII, 12). Vgl. dazu Michelis, Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung z. geoff. Wahrh., Münster 1859—61; Becker, Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg 1862. — [7]) Vgl. das Zitat aus August. *De civ. Dei* VIII, 11 in *Chron.* II, 8 (O, 69 s.). *Ibid.*: „Quorum alter

Stagiriten zu, weil dessen Logik den idealistischen Philosophen besiegt hatte.[1])

Die vornehmste Frucht, die Otto aus dieser Vorliebe zu Aristoteles erntete, war auch für ihn die Aufklärung durch die neue Logik, welche ihn schon damals siegreich über den Universalienstreit und die Vorurteile hinaushob, die so viele seiner Zeitgenossen noch umfangen hielten. Durch den Neuaristotelismus hat er aktiv bestimmend auf seine Umgebung eingewirkt und zur Entwicklung der ganzen Scholastik beigetragen, welche wesentlich auf der Verkettung von Aristoteles und Christentum aufgebaut war. Beim allgemein menschlichen Gesetz des gegenseitigen geistigen Austausches konnte es in dieser Uebergangszeit nicht ausbleiben, dass der ehemalige Pariser Student in seiner Philosophie nicht nur gab, sondern auch empfing. Dies musste um so mehr im 12. Jahrhundert der Fall sein, wo selbst jener Sentenziast, mit dessen Auslegung der Fürst der Scholastik seine weltbewegende literarische Tätigkeit begann, Petrus Lombardus, so wenig ein origineller Geist war, dass neun Zehntel von seinem eklektischen System wörtlich oder sachlich aus Augustinus entlehnt sind.[2])

Ohne Zweifel haben die Anschauungen all der zeitgenössischen Denker, deren Gelehrsamkeit Otto ungeteilte Verehrung zollt, eines hl. Bernhard wie eines Abälard, eines Roscellin wie eines Wilhelm von Champeaux und eines Anselm von Laon, eines Theodorich und eines Bernhard von Chartres[3]) befruchtend in seine Geistesentwicklung eingegriffen, vorab in seiner empfänglichen Schülerzeit.

An erster Stelle gehört Gilbert de la Porrée zu diesen Männern, deren Lehren Otto von Freising studiert und in sich aufgenommen hat.[4]) Gilberts Schüler im strengen Sinne konnte er allerdings nicht sein: als Otto in Paris studierte, wirkte Gilbert bereits an der Schule von Chartres (1125—1141),[5]) und als Gilbert an die Pariser Hochschule

---

de potentia, sapientia, bonitate creatoris ac genitura mundi creationeve hominis tam luculenter, tam sapienter, tam vicine veritati disputat" (O. 68). Den Einfluss Platos auf Otto hat besonders Huber 136 betont. Eine Reihe ähnlicher Lobeserhebungen Platos bei den Scholastikern d. 12. Jahrh. zusammengestellt bei Baumgartner 9 Anm. 1.

[1]) Vgl. oben bei der Behandlung der Aristotelischen Syllogistik. — [2]) Espenberger 9, 11 (vgl. Theol. Revue I n. 7). — [3]) Vgl. seine Charakteristik dieser Männer, so der scharfsinnigen Geistlichen, an denen die Bretagne so reich gewesen sei, „quales fuerunt duo fratres Bernhardus et Theodericus, viri doctissimi". Dass Otto zu Abälards Füssen gesessen (Huber 57, 133; Lang 9; Wiedemann 6; Hausrath 24), hat Hashagen 10 als Anachronismus nachgewiesen. Daselbst auch über Ottos Beziehungen zur Schule von St. Viktor in Paris und ihrem Leiter Hugo. — [4]) Vgl. Huber 133. — [5]) Vgl. Berthaud 64; Clerval 164 sq.; Hauréau 448; Hashagen 11.

zurückkehrte,[1]) hatte der junge Oesterreicher schon längst das Ordenskleid angezogen. Aber gerade in der Logik durfte er den bedeutendsten, gefeiertsten und einflussreichsten Logiker seines Jahrhunderts,[2]) den einzigen von allen scholastischen Philosophen, welche das folgende häufiger zitierte,[3]) auf keinen Fall umgehen. Schon die gleiche spekulative Anlage und Tiefe, die gleiche dialektische Leidenschaft musste zwischen dem älteren und dem jüngeren Philosophen das Band geistiger Verwandtschaft flechten.[4]) Um so weniger darf die unleugbar grosse Aehnlichkeit und Anlehnung der Ottonischen Logik an den Pariser Kanzler befremden, als wir ihre Bruchstücke fast nur an jener Stelle der *Gesta* finden, wo sie Gilberts Theorien erklären wollen und daher naturgemäss denselben Gegenstand behandeln, in denselben Gedankengang eingehen, in denselben Vorstellungen und Worten sich bewegen müssen.[5]) Eben dadurch sind auch wir gezwungen, Ottos Stellung in der Logik ausschliesslich unter diesem relativen Gesichtswinkel zu behandeln.

Schon Wilmans hatte im Vorwort zu seiner Ausgabe in den Monumenten diese Benützung aufs stärkste betont. Prantl, der Feind aller mittelalterlichen Weltweisheit, hatte zum Beweis der Unselbständigkeit des Bischofs von Freising mit einem wahren Bienenfleiss alle Parallelstellen zusammengetragen und zum Schlusse in Ottos Philosophie absolut nichts Neues gefunden, sondern nur einen weiteren „Beleg dafür, dass jene Zeit um nichts weniger unbeholfen und unfähig war, als die vorhergegangenen Jahrhunderte, sobald man nur irgend ohne das Gängelband der Tradition in den einfachsten Dingen einen selbständigen Schritt zu machen versuchte.“ [6])

---

[1]) Vgl. Clerval 163 sqq. und Hauréau 448. Berthaud 68 und Hashagen 11 setzen diese Rückkehr schon ins Jahr 1137. — [2]) Clerval 167: „Gilbert obtint un rang supérieur à celui de tous les docteurs de son temps. Il se fit un nom illustre, qui surpassa les noms les plus célèbres de son siècle.“ Aehnlich Hauréau 469 sq. Auch Stöckl 273 rühmt an ihm eine „dialektische Vertrautheit“, wie sie kein Platoniker des 12. Jahrhunderts besass. Vgl. Berthaud 72, 78, der sich allerdings gerade dieser Bedeutung seines Helden nicht recht bewusst wird. — [3]) Vgl. Hauréau 447. Ueber das Ansehen von Gilberts *Liber sex principiorum*, den Alb. M. kommentierte (im I. Bd. seiner Werke in den Ausgaben von Jaming und von Vivès), Berthaud 81; indes kennen weder der Stamser Katalog noch andere ältere rotuli der thomistischen Schriften einen solchen Kommentar von Thomas, dessen Opusc. *De principiis naturae* nicht hierher gehört. — [4]) Vgl. Wiedemann 170, der beide nur durch die Mystik scheiden lässt, die er irrig auf der Seite Ottos findet. — [5]) Dass O. scheinbar „unvermerkt aus der Rolle des Referierenden in die des Dozierenden verfällt“ (Bernheim), ohne dass er darum seine Ansicht mit dem Vorgetragenen „identifiziert“, ja wo er sich direkt ihm entgegenstellt, werden wir auch im kirchenpolitischen Teil sehen (IV, C 1). — [6]) Prantl II, 229 f.

Bernheim, dem dies nicht genügte, suchte Otto vollends jede Originalität zu rauben und so seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie wie der Theologie auf den Nullpunkt herabzudrücken.[1]) Hashagen ist Ottos Selbständigkeit wenigstens insoweit gerecht geworden, als er ihm in geschichtsphilosophischen Sachen Augustin gegenüber als Typus jener mittelalterlichen Wissenschaft gilt, „welche eben anfängt, sich allmählich aus den alten traditionalistischen Fesseln zu lösen."[2])

Man hat unserm Geschichtsphilosophen aber auch auf rein philosophischem Gebiet, wo er gewiss weniger Originalität besitzt als in seiner Theologie,[3]) schweres Unrecht getan. Trotz der nahen Verwandtschaft mit Französischen und Augustinischen Vorbildern spinnen sich unter seinem Finger in die als teures Erbe übernommenen Philosopheme seiner Vorgänger die feinsten Ansätze eigenartiger Gedankenreihen hinein, bergen sich darin fruchtbare Keime einer neuen Entwicklung. Wie in der Geschichte, so ist auch in der Philosophie „Otto nie der sklavische Nachahmer bewunderter Muster geworden" und hat seine Quellen zum mindesten persönlich verarbeitet.[5]) Was vielleicht für die Schule des 11. Jahrhunderts wahr sein mochte, das galt nicht mehr im 12., wo man bei aller Pietät gegen das Ueberlieferte, das nicht niedergerissen, sondern auf dem weitergebaut werden sollte, mit bisher unerhörter Freiheit neue Systeme aufrichtete.[6])

Es war die Zeit, wo zwei entgegengesetzte Strömungen, deren Vertreter in anderer Form schon im Altertum Plato und Demokrit gewesen, und noch heute Idealismus und Empirismus sind, ihre letzten und aufgeregtesten Wogen warfen und mit stürmischer Gewalt die damalige Denkerwelt erfassten. Es war der Fundamentalgegensatz zwischen Denken und Sein, was den etwas unbeholfenen Geist des Mittelalters nicht zur Ruhe kommen liess, bis die Aristotelische Allseitigkeit seine erkenntnistheoretischen Anschauungen geläutert hatte. Der Realismus, wie ihn ein Wilhelm von Champeaux vertrat, liess das Individuelle hinter dem Allgemeinen, der Nominalismus, als dessen Urheber Otto

[1]) Nach Bernheim 8 hat O. „so vollständig wie nur möglich die Philosophie Gilberts zu der seinen gemacht". Ihm ist auch Hashagen 11 gefolgt, indem er B.s Methode zugleich auf Ottos Verhältnis zu anderen Philosophen anzuwenden versuchte. Lüdecke 32 leugnet vor allem die stilistische Selbständigkeit der Exkurse (vgl. auch 25 ff.). — [2]) Hashagen 69 mit Hinweis auf seinen Anteil am Aristotelesimport. — [3]) Auch nach Huber 132. — [4]) Scheffer-Boichorst zur Ausg. von Waitz, Mitteilungen des Instituts f. Oesterr. Geschichtsf. VI, 633. Waitz selbst hält es für undenkbar, dass ein solcher Mann nur die alten Wege einschlagen wollte (Schmidts Zeitschr. II, 110). — [5]) Vgl. Wilmans, Archiv X, 150; Hashagen 97. — [6]) Vgl. Clerval 246: „Ils bâtirent leur système en dehors de l'autorité traditionnelle, avec une liberté audacieuse et inconsciente; ils se préoccupèrent seulement de ne pas la contredire ouvertement."

den Roscellinus nennt,[1]) das Allgemeine hinter den konkreten Individuen verschwinden. Der Erisapfel waren die Universalien, welche bei den Nominalisten nichts, bei den Realisten alles wurden.[2])

Gilbertus Porretanus, Bischof von Poitiers (1141—1154),[3]) der seinerseits Lehre und schriftstellerische Tätigkeit durchaus an die Werke des Boëthius anschloss, stand mitten in der leidenschaftlichen Debatte und ist deshalb damals wie heute vielfach falsch verstanden worden. Weit entfernt von dem schroffen Realismus, den ihm Prantl, Rousselot, Hauréau und Clerval zuschreiben,[4]) gehört er jener konzeptualistischen Richtung an,[5]) welche vom Nominalismus her zwischen beiden Extremen zu vermitteln suchte.[6]) Auf Aristoteles sich berufend,[7]) hat er im

---

[1]) *Gesta* I, 47: „Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum (so heisst bei O. der Nominalismus) instituit" (O. 69). — [2]) Ueber den Kampf zwischen Nominalismus vgl. ausser Hauréau, Rousselot und Clerval die bei Bernheim 3 Anm. 3 verzeichnete Literatur; ferner Köhler, Realismus und Nominalismus, 1858; Willmann, Geschichte des Idealismus, 1896, II, 350 ff.; Bach II, 414 ff.; Kaulich 227 ff.; de Wulf im Archiv für Gesch. der Philosophie, IX, 4 (1896); unter den Quellen besonders Joh. v. Salisbury, *Metalogicus* II, c. 17 und 18 u. *Policrat.* VII, 12. — — [3]) Ueber Gilbert und seine Philosophie vgl. ausser Prantl, II, 215 ff.; Hauréau, I, 447 sqq. ch. 18; Rousselot; Bach II, 133 ff.; Stöckl, I, 272 ff.; Clerval 163 sqq. und Berthaud, *Hist. litt.* de la Fr., XII, 466 sqq.; Lipsius in Ersch u. Gruber, Realenzyklop. I, 67; Ritter, Gesch. der christl. Philos. (1844) III, 437 ff.; L. Poole, Illustrations of the his tory of medieval thougt, London 1884, c. VI; Kaulich, Gesch. d. schol. Philos. (1863) I, 448 ff.; Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1896, I, 299 ff.; Feret, La faculté de théol. de Paris, 1894, I, 158 sqq. Berthauds Schrift bezeichnet Baumgartner (Philos. Al. de Ins. 140 Anm. 5) mit Recht als wenig gründlich. — [4]) Prantl II, 221 f. (Ontologist); Clerval 262 (réaliste outré); Espenberger, Die Philosophie d. Petr. Lomb. 23, 60 (exzessiver Realist); Baumgartner a. a. O. über Alanus, der die Universalienlehre des Gilbert kopiert, 22 ff., bes. 25 (exzessiv realist. Denkart); Hauréau I, 470: „le plus eminent logicien qu'ait possédé l'école réaliste au XII. siécle"; Rousselot I, 287 bezeichnet ihn sogar als „indigne d'appeler l'attention d'un philosophe". Prantl 216 hält ihn noch für naiver als Scotus Eriugena. Auch Berthaud 57 stellt ihn mit Champeaux auf eine Linie. Aehnlich Haucks Realenzykl. VI, 666. Dafür nennt ihn Neander, Der heilige Bernhard. 219, einen Nominalisten. — [5]) Schon Stöckl I. 145, 277 hat dies daraus entnommen, dass G. so sehr die Aehnlichkeit der Dinge betont, in der das Universale ausschliesslich existiert. Insofern neigt G. allerdings zur extremen Richtung, als er die Objektivität des als blosse Relation festgehaltenen Universale an manchen Stellen zu stark urgiert. — [6]) Wenigstens bei Abälard ist dieses der Fall (vgl. Bach II, 435). Prantl zählt über zwanzig Modifikationen der Vermittlungstheorie auf. — [7]) Er nennt sich gegenüber Bernhard von Chartres ausdrücklich einen Schüler des Aristoteles (Hauréau I, 449), dessen Analytik er kennt (vgl. seinen Kommentar *De sex princ.* c. 7): „reliqua vero

Wesentlichen dieselbe Formel gefunden oder vielmehr erklärt, die Abälard, vielleicht verschwommener noch, möglicherweise aus der Arabischen Philosophie in die mittelalterliche Scholastik leitete, und durch die der heftige Streit abgeschnitten wurde: *universalia ante rem, in re* und *post rem.*[1])

Vor den Dingen bestehen die Universalien, welche Gilbert Formen oder Subsistenzen nennt, in den sogenannten *„formae nativae"*, ein Wort, das schon Bernhard von Chartres († 1130) in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt hatte. Bei Bernhard von Chartres schwanken die *formae nativae* noch in einem eigentümlichen Zwielicht zwischen Gott und den Geschöpfen: bald sind es die Kopien der göttlichen Ideen in der Materie, bald sind es diese selbst, pantheistisch unmittelbar den Dingen innewohnend.[2]) Im Gilbertischen System nehmen die Universalien oder Subsistenzen die Stelle der *formae nativae* ein, die zu Abbildern

---

in eo quod de Analyticis est quaerantur volumine". (M. 188, 1257 sqq.). Nach Hauréau 450 und Prantl 215 machte er allerdings keinen weiteren Gebrauch von dieser Kenntnis und blieb im Banne der Schullogik. Nach Clerval 261 sq. wollte er als Aristoteliker der ontologischen Seite des Platonismus entgehen, verfiel aber der Tendenz zum Realisieren der Universalien. Aehnlich Berthaud 63.

[1]) Vgl. Hauréau I, 170; Rémusat II, 15 u. 104; Cousin, Introd. aux œuvr. inéd. d'Abél. 183; Kaulich 393 ff., 401 und 438; Windelband, Geschichte der Philosophie (1900) 244 und die etwas schiefe Auffassung über Gilbert Anm. 4. Nach Prantl II, 215 hielt G. das ontologische und das logische Gebiet nicht wie Abälard auseinander. Dass Abälard nicht schlechthin als Vertreter des Conzeptualismus (Baur II, 236) gelten kann, vgl. v. Hertling im Freib. KI. I, 17 und Bach II, 432 ff.; in d. *Theologia christiana* c. III, wo er auf Identität und Verschiedenheit eingeht, ist noch vieles ungeklärt (M. 178, 1247 sqq.). Seeberg, Dogmengesch. II, 82 f. und ähnlich Berthaud 57 nehmen für die vermittelnde Schule nur das *in re* in Anspruch, und weisen das *ante rem* dem Realismus, das *post rem* dem Nominalismus zu. Dieselbe Einseitigkeit vertreten Berthaud 248 und Hashagen 12, nach denen G. die universalia weder *ante* noch *post rem*, sondern ausschliesslich *in re* sieht. Bernheims Ausführungen sind zur Beurteilung der philosophischen Stellung unbrauchbar. Richtig ist G.s Charakterisierung bei Kaulich 449 und 465. Die Formel, welche inhaltlich auch schon Proclus in *Euclidis element. prol.* II (ed. Friedlein 1873, p. 51) kannte, findet sich bei Avicenna und Avencibrol, deren Schriften aber damals in christlichen Kreisen noch nicht bekannt waren; Abälards Kontakt mit den Arabern lässt sich daher nicht belegen. Aus ihnen schöpft die Hochscholastik (S. Thom., *Quodlib.* VIII a. 1; *De post.* q. 5 a. 9; *De ente et essentia* c. 4; Albertus M., *De praedicabilibus* tr. 2. c. 2). Andere Vermittler bei Kaulich VII (361 ff.). — [2]) Nach der Schilderung des Johann von Salisbury (vgl. Ueberweg-Heinze 195). Vgl. Bernardi Silvestris, *De mundi universitate* (ed. Innsbruck 1876). In ähnlicher Weise schwankt der Begriff der „Ideen" in Augustins Schöpfungstheorie (vgl. Dorne Augustin 40 ff.; Böhringer, Augustinus II² 307; Huber, Die Philosophie der Kirchenväter 270).

der Vorstellungen des göttlichen Geistes in den Einzeldingen, zu Vermittlern zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen werden, die alles Transzendente abgestreift haben, im Gegensatz zu den ewig in Gott ruhenden Urtypen als reinen, stofflosen Formen. [1])

So sind die *formae nativae*, die Universalien, konkret und individuell in den Dingen gegeben, [2]) als Aehnlichkeiten oder konforme Eigenschaften, welche dann nach den Dingen vom Verstande durch Abstraktion gewonnen und durch Vergleich zu lebendigen Vorstellungen erhoben werden, indem er auf ihre *conformitas* oder „substantielle Aehnlichkeit" achtet. [3]) Darum verblassen sie nicht zu rein subjektiven Denkprodukten, sondern Ding, Begriff und Redeausdruck sind wohl zu

---

[1]) Vgl. *Comment. de Trinitate:* „Tertia vero speculatio (nach der intuitiven und abstraktiven), quae omnia nativa transcendens, in ipso eorum quolibet principio scilicet vel opifice, quo auctore sunt, vel idea, a qua tanquam exemplari deducta sunt, vel ὕλῃ, in qua locata sunt, figit intuitum, per excellentiam intellectualis vocatur" (M. 64, 1267 D). Vgl. Ueberweg 205; Hauréau 460, 462, 465; Clerval 262: unter Aristotelischem Einfluss will Gilbert, als Logiker zur Trennung und Analyse geneigt, die göttliche Idee von den Dingen entfernen und eliminiert so den Platonischen Pantheismus der Realisten: „tandis que les autres étaient amenés par leur Réalisme à tout confondre avec Dieu et en Dieu, il fut conduit par le sien à tout diviser, en dehors de Dieu et en Dieu." Joh. v. Salisbury gibt so die Quintessenz von Gilberts Lehre: „Universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singularibus, sed in omnibus universalis" (*Metalog.* II, 17); verglichen mit Gilberts Werken, kennzeichnet diese Schilderung noch keineswegs einen exzess. Realismus. So wirkt G. das Platonische εἶδος organisch in sein Aristotelisches System ein. Berthaud 200 formuliert die Gilbert. Forma nativa: „La forme née ou l'essence des êtres particuliers est singulière dans chacun des individus, et universelle dans la totalité des êtres;" vgl. *Ibid.* 206, 214 sq., 248 sq. — [2]) *Ibid.*: „nativa, sicut sunt, id est concreta et inabstracta" (M. 1267 A). Vgl. Ueberweg 205; Hauréau 465; Kaulich 456. Schon Aristoteles hatte dem transzendenten Plato entgegen gelehrt, dass die Wesenheit durch die Form im Stoffe enthalten sei. Auch Chartres hatte doziert: singularis in singulis (Hauréau 467). Verwandte Vermittlungslehre in der Schrift *De generibus et speciebus* (Kaulich 366). — [3]) *Ibid.*: „Alia vero speculatio, quae nativorum inabstractas formas aliter quam sint, id est abstractim considerat" (M. 1267 C); *De duabus naturis:* „universalia quaedam sunt, quae ab ipsis individuis humana atio quodammodo abstrahit, ut eorum naturam perspicere et proprietatem comprehendere possit" (M. 1374; die weitere psychologische Genesis 1360 sq.); daher genus gleich „similitudine comparata collectio" (M. 1389). Das „Colligo" hatte Joscellin von Soissons in den Sprachgebrauch eingeführt (Prantl II, 142) und kannte auch Abälard (Bach II, 437 f.). Vgl. Prantl II, 219; Berthaud 206;

unterscheiden;[1]) mit den Individuen sind auch die universellen Wesenheiten reell multipliziert.[2]) Damit ist der Chartrische Realismus tötlich getroffen, wenn auch die Lehre von der wirklichen Aehnlichkeit der Essenzen Gilbert zum gemässigten Realisten macht.[3]) Während die Universalien bloss „sind", „subsistieren" die Einzeldinge als Basis ihrer Akzidenzien.[4]) Den Unterschied zwischen dem Universellen und dem „Partikulären" findet Gilbert darin, dass jenes das Aehnliche in mehreren, dieses das Unähnliche in einzelnen Gegenständen bezeichnet;[5]) als Ganzes sind die Individuen ungleich, teilweise dagegen, in Proprietäten, konform und insofern „singulär".[6])

Diese Stellung Gilberts zur grossen philosophischen Kontroverse seiner Zeit war in ihrem Ganzen so fortschrittlich und den neuen Aufschlüssen durch Aristoteles so entsprechend, dass Otto nichts Besseres tun konnte, als sich ihr anzuschliessen; ist doch selbst die Hochscholastik in den Hauptzügen nicht über sie hinausgekommen. In allen diesen Punkten besteht unstreitbar zwischen Gilberts Theorie und Ottos logi-

Baur II, 437 f.; Kaulich 458; Ueberweg 205; Wulf 205; Hauréau 467: „cette forme que l'esprit recueille *post rem*, des similitudes ou conformités intellectuelles, est, *in re*, absolument celle que l'esprit la conçoit," ähnlich dem „indifferenter" des Adélard v. Bath. Vgl. Berthaud 253. Aehnlich spricht der hl. Thomas von einer dreifachen Betrachtung einer jeden Natur: secundum esse, quod habet in singularibus, secundum esse intelligibile, absolute, prout abstrahit ab utroque. Diese Lehre von der Abstraktion, die das universale als solches zum ens rationis cum fundamento in re abschwächt, trennt Gilbert entschieden von den extremen Realisten, welche die logische und die metaphysische oder reale Ordnung zügellos in einander verwandeln.

[1]) *De Trinit.*: „Tria quippe sunt: res, intellectus et sermo. Res intellectu concipitur, sermone significatur. Sed neque sermonis nota quidquid res est potest ostendere, neque intelligentiae actus in omnia, quaecunque sunt eiusdem rei, ostendere; ideoque nec conceptus omnia tenere; circa conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significatione vox prodit, quantum intelligentia concipit" (M. 1260 B). Vgl. Stöckl 145, 275. — [2]) *Ibid.*: „Dicuntur etiam multa subsistentia unum et idem, non naturae unius singularitate, sed multorum, quae ratione similitudinis fit, unione . . . In hac, quam facit unio, unitate semper est numerus, non modo subsistentium, sed et subsistentiarum" (M. 1263 sq.); *De duabus naturis*: „Unus enim homo una singulari humanitate non nisi unus homo et una substantia dicitur. Quae vero pluribus eiusdem speciei subsistentiis subsistere et substare dicuntur, numero plures substantiae sunt et dicuntur, ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae" (M. 1378 B). — [3]) Vgl. de Wulf 206; Prantl II, 220. — [4]) *Ibid.*: „Universalia quae intellectus ex particularibus colligit, sunt . . . Particularia vero non modo sunt . . . verum etiam substant." (M. 1374 sq.) Vgl. Ueberweg 205. — [5]) *Ibid.*: „substantiarum aliae sunt universales, substantialis formae similitudine; aliae sunt particulares, id est individuae plenarum proprietatum dissimilitudine." (M. 1370 D.) — [6]) *Ibid.* (M. 1372 CD). Vgl. Berthaud 223.

schen Andeutungen eine grosse Verwandtschaft, und Otto selbst macht aus ihr kein Hehl. Aber nie hat er den Meister der Logik wie ein Schüler benützt; in der Lehre wie im Ausdruck ist er selbständig, soweit ihm nicht schon der Zweck, von seiner Zeit verstanden zu werden, sich an die Terminologie der damaligen Schule anzuschliessen gebot, wie ja vieles, was ihn mit Gilbert verbindet, Gemeingut jener Periode war, teils aus der patristischen Tradition, teils auf Grund ihrer eigenen Entwickelung.

Es ist daher zu weit gegangen, daraus, dass technische Ausdrücke Gilberts wie *divinum, nativum, natura, forma, conformis* bei Otto wiederkehren, zu folgern, unser Philosoph sei ein mechanischer Nachläufer Gilberts gewesen.[1]) Namentlich in den Fragen der materiellen Logik (Methodologie), die durch die neuen Teile des Organon keine Vermehrung erfuhr, konnte sich Otto kaum veranlasst fühlen, von der traditionellen Lehre abzuweichen. Dass die von Otto frei verarbeitete Theorie von den logischen Figuren schon bei Boëthius zu finden ist, haben wir bereits gesehen. Auch die „logische Turnübung an dem Kletterbaum der Tabula logica“ [2]) hat er nicht allein mit Gilbert gemein. Das Gleiche gilt für seine terminologischen Ansätze.[3]) Dass er zur Illustrierung der Stellung der Substanz als Subjekt im Satze und der kausalen Supposition in Gilberts Bildern sich bewegte,[4]) ist um so selbstverständlicher, als er für diese Sachen ausdrücklich „die Aufstellung gewisser bekannter Logiker“ mitteilen will.[5])

Auch in der Universalienlehre geht Otto mit dem vermittelnden Gilbert,[6]) eine Uebereinstimmung, die ihren gemeinsamen Anstoss in dem neu auflebenden Aristotelesstudium hat, welches den „Wiedererweckern der Logik“ ein neues Verständnis der Erkenntnisprobleme aufschloss: sämtlich waren sie dem extremen Nominalismus abhold.[7]) Was Otto

---

[1]) Vgl. Prantl II, 228, Anm. 514 aus *Gesta* I, 5. Für „coadunatio“ und „Omne esse ex forma est“ ist diese Uebereinstimmung nur scheinbar. — [2]) Prantl II, 228 aus *Gesta* I, 60: „Juxta logicorum regulam methodus a genere ad destruendum, a specie valet ad construendum,“ wozu er als beweisende Parallelstelle von Gilbert zitiert: „Sicut in diffinitiva demonstrativa species genere, sic in divisiva specie declaratur“ (!). — [3]) Vgl. *Chron.* VIII, 32 die praedicatio hoc und ex hoc „secundum logicos“, die wir ebenso wie bei Gilbert und anderen Zeitgenossen bei Boëthius schon finden. — [4]) Prantl II Anm. 513. Aehnlich war „das Bild vom Körper und der Farbe“, zu dem auch Hashagen 11 Anm. 7 drei Stellen aus Gilbert anführt, ein locus communis der damaligen Schullogik. — [5]) *Gesta* Prol.: „Sicut enim, iuxta quorundam in logica notorum positionem, cum non formarum, sed subsistentium proprium sit praedicari vel declarari“ (O. 10). — [6]) Vgl. Wattenbach II, 277; Bernheim 5 f.; Hashagen 11 f. — [7]) Prantl II, 118. Wie Huber 14 und 138 aus der Augustinischen Idee: „Quare nec substantia proprie (Deus) dici potest“

an Gilbert fesselte, war ein Gemeinplatz der nachabälardischen Logik, die Lehre von der Konformität, welche neben Abälard auch Johann von Salisbury kannten.[1]) Doch bei aller sachlichen Aehnlichkeit mit Gilbert zeigt sich in der Ottonischen Definition eine deutlich ausgeprägte Eigenart; rein Ottonisch ist dabei die von der Polemik gegen Wilhelm von Champeaux eingegebene[2]) etymologische Ableitung des Universale und die feine Abstufung der Allgemeinbegriffe nach ihrer Komprehension.[3]) So schmiegt sich auch die Erklärung der spezifischen Identität von Individuen derselben Gattung durch die Gegenüberstellung der universellen Einheit und der numerischen Vielheit seiner Gilbertschen Vorlage an, weil er sie eben aus ihrem Sinne auszulegen sich vorgenommen hat, aber überall bricht sich in Darstellung und Auffassung die Individualität des Erklärers siegreich Bahn.[4]) Für die Analyse des Menschheitsbegriffes, die er zur Erläuterung dieser Identität oder durchgängigen „Konformität" anfügt, fand er in Gilbert kein Vorbild.[5]) Was

(*Gesta* I, 5) schliessen kann, Otto sei Nominalist gewesen und habe keine Ahnung vom Realismus der Begriffe gehabt, ist unerfindlich. Besonders neue Gesichtspunkte zur Lösung des Problems, die nicht schon in den anderen Schriften zu finden waren (vgl. *De interpret.* c. 7 mit *Anal. post.* I, 2 und die Topik), boten die eben erst entdeckten Aristotel. Quellen allerdings nicht, wohl aber später die Metaphysik des Griechen. — [1]) *Metalog.* II, 20. Vgl. Hauréau 463. — [2]) Prantl Anm. 105. — [3]) *Gesta* I, 53: „Universalem vero dico non ex eo, quod una in pluribus sit, quod est impossibile, sed ex hoc, quod plura in similitudine uniendo, ab assimilandi unione universalis, quasi in unum versalis dicatur. Qualis est a plurium similitudine maior corporeitas, minor animalitas, minima vel ultima humanitas significata" mit Berufung auf Boëthius (G. kl. 78). Vgl. dazu Gilberts Text: „Universales sunt, quae plures secundum se totas, inter se suis effectibus singulis subsistentibus inter se vere similibus, praedicantur" (M. 64, 137 C D); vgl. Bernheim 9. Aristoteles definiert: „*Τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν*" (*Metaph.* VI, 13); „*λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι*" (*De interpret.* 7). Vgl. die Definition des hl. Thomas: „Universale est, quod est aptum natum de pluribus praedicari" (*In Periherm.* 1 lect. 10) und besonders *In Met.* 7 lect. 13. — [4]) *Gesta* I, 5: „Unde quamvis Socr. et Plato ratione partiendi in numerum veniant, ut duo dicantur homines, tamen ratione assimilandi unus possunt dici homo. Substantialis namque similitudo non solum subiecta conformia, sed et eadem et unum dici facit, iuxta illud: Participatione speciei plures homines unus, et secundum quod soliti sumus dicere: Idem vinum bibitur hic, quod Romae" (*Gesta* 17). Vgl. Gilbert, *De Trinit.* c. I: „Idem vero dicitur tribus modis: aut genere . . . vel specie, ut idem Cato quod Cicero quia eadem species ut homo . . . Diversae namque subsistentiae, quae una sunt species, quarum alia Cato, alia Cicero homo est, eosdem substantialiter faciunt similes . . . Illa quae diversarum naturarum adunat conformitas, unum dicuntur" (M. 64, 1263). Aehnlich die Texte oben S. 540 Anm. 2 und Prantl II Anm. 514. — [5]) *Gesta* I, 5: „Jam ex his, ut arbitror, patet quod dixi, humanitatem

wir vor uns haben, ist also Ottos, nicht Gilberts „Lehre von den Subsistenzen und ihrer Konformität". [1])

Eine greifbare Entlehnung, das ergibt sich aus Beispiel und Ausdruck, wenn auch immer noch lose genug, liegt nur in der Unterscheidung zwischen aktueller und potentieller Vielheit der Individuen der einen Natur vor, wo Otto den Bischof von Poitiers wohl unter den „quidam" versteht, auf die er sich beruft. [2]) Während die Menschen in verschiedenen Einzelverkörperungen die Konformität derselben Wesenheit aufweisen, hat die Sonne ihresgleichen nicht im Bereich der Wirklichkeit, wohl aber der Möglichkeit. [3])

Im Gebiete der Logik lag nach alledem das Schwergewicht der schöpferischen Intelligenz des mittelalterlichen Geschichtsphilosophen nicht. Das ergibt sich schon aus der Natur dieser Wissenschaft, welche ja heute noch eine wesentlich überlieferte Kunst ist. Wie in seinem Verhältnis zu Aristoteles, so kam es auch in dem zu Gilbert Otto nicht so sehr darauf an, das Alte umzustürzen und bloss Neues zu schaffen, sondern das Gefundene weiteren Kreisen zu übermitteln, in Deutschland zu verbreiten und womöglich zu vertiefen. Nicht in mittelalterlicher Abhängigkeit nimmt er die vorgefundenen Begriffe auf, sondern nach

---

Socratis secundum hoc Socratem et Platonem eundem et unum in universali dici solere. Si enim altera rationalis, altera esset mortalis, nec tota esset in isto nec tota in illo, sed aliam partem ista, aliam partem caperet illa (nicht Komma); de effectu quoque clarum est, quod sicut haec illum rationalem seu mortalem, ita illa hunc rationalem seu mortalem facit" (O. 17).

[1]) Bernheim 8. — [2]) Die Unterscheidung ist Aristotelischen Ursprungs (vgl. das πέφυκεν in den obigen Definitionen) und liegt auch in der scholastischen Umschreibung des Aristotelischen Begriffs durch „aptum natum est". Vgl. S. Thom., *In Met.* 7 lect. 13, wo in gleicher Weise das Beispiel von der Sonne gebraucht wird. — [3]) *Gesta* I, 5: „In nativis igitur omnem naturam seu formam, quae integrum esse subsistentis sit, vel actu et natura, vel natura saltem conformem habere necesse est. Verbi gratia humanitas Platonis, dum secundum omnes partes et omnimodum, quod quidam formam substantiae et substantiam formae vocant, tam in isto quam in illo inveniatur ... Sunt aliae formae subiectum integre informantes, quae naturam tantum conformem habent. Esse quippe solis, etsi non actu, natura conformem habere noscitur. Quare quamvis plures soles non sint, sine repugnantia tamen naturae plures esse possunt" (O. 16 sqq.). Dazu Gilbert, *De duabus naturis*, c. III: „Sed horum homo tam actu quam natura appellativum vel dividuum est; sol vero natura tantum, non actu ... Sed homo quidem ab aliquibus hominum subsistentiis tam actu quam natura; sol vero ab aliquibus non actu, sed sola natura inter se invicem tota substantia formae (bei Prantl Anm. 468 forma substantiae) similibus nomina sunt ... Unus vero actu solus est sol ... saltem natura intelligitur esse conformis" (M. 1372). Bei Boëthius und Gilbert steht Cicero statt des Socrates. Vgl. Berthaud 225.

moderner Weise sie assimilierend, verarbeitend und weiterführend.[1]) Was er unter Logik verstand, war die Lehre von den Syllogismen,[2]) welche zur scholastischen Philosophie und Theologie so bald das methodische Gerippe hergeben sollte, und zu deren Förderung hat er unter Führung des Aristoteles das Seinige getan.

Wie bei Gilbert, so war aber auch bei Otto die Logik und Erkenntnistheorie mit der Metaphysik aufs engste verwachsen. Das ganze Problem von den Universalien hatte neben der logischen auch eine metaphysische Front. Ja, den Syllogismus selbst hat er in ganz eigenartiger Weise mit der Aristotelischen Materie und Form bekleidet, einem Wechselbegriff, der erst lange nachher unter ganz anderem Gewande mit der Physik nnd Metaphysik des Stagiriten in die abendländische Scholastik einwanderte.[3]) Diese innige Vermählung der logischen und ontologischen Probleme lässt eine absolute Scheidung dieser beiden Grundpfeiler von Ottos Philosophie nicht zu. Je weiter er aber in die ontologische Sphäre vordrang, desto freier wurde der Schwung seiner Gedanken, zu desto grösserer Selbständigkeit hat er sich emporgearbeitet.

---

[1]) Dass eine solche „freie Beherrschung" sogar der Gradmesser einer adäquaten Aneignung sein soll (Bernheim 8), können wir nicht einsehen. — [2]) *Epist.* ad Regin.: „logica, cuius ad sillogismorum doctrinam principaliter spectat intentio" (O. 4). — [3]) *Chron.* II, 8: „syllogismorum necessariam complexionem in materia et forma, propter quae logicum negotium inchoatur" (O. 69). Unter der Materie des Syllogismus scheint er das Allgemeinere, unter der Form das Besondere zu verstehen, aus denen Aristoteles ihn zusammengesetzt hat. *Materia remota* sind die Worte als Begriffszeichen, *materia proxima* die Sätze selbst (Obersatz, Untersatz, Schluss); Form des Syllogismus ist die consequentia, die kunstgerechte Anordnung des Stoffes durch den denkenden Verstand zur Erzielung eines richtigen Schlusses, sowohl der Worte (Schlussfigur, σχῆμα) als auch der Prämissen (Schlussweise, τρόπος τῶν σχημάτων). Der frühscholastische Begriff von Materie und Form, der viele Augustinische Elemente enthält, ist noch sehr schwankend und bringt die Aristotelische Auffassung nicht zum reinen Ausdruck. Vgl. darüber fürs 12. Jahrhundert Espenberger 53 und Baumgartner 47 ff. In anderem Sinne kennt auch schon Boëthius und nach ihm Gilbert bei körperlichen Dingen Materie und Form (vgl. *De Trinit.*, c. 2, M. 64, 1350; Ueberweg 206; Espenberger 53; Berthaud 217); sonst fand die Aristotelische *materia prima* erst mit der Physik und Metaphysik Eingang in die Scholastik.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen und Referate.

Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang zum Verständnisse der Mystiker. Von Heinrich Gomperz. Jena und Leipzig, Diederichs. 1904. 8°. VI und 322 S. *M.* 8, geb. *M.* 10.

Die rationalistische Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche in dieser nur Kopfarbeit sieht, die Systeme lediglich als Erzeugnisse des Scharfsinnes betrachtet und die religiösen Anschauungen der Denker nur als mehr oder weniger störende Anbequemung an geltende Meinungen auffasst, beginnt an Boden zu verlieren. Die Tatsachen lehren eben anderes; was die echten Denker suchen, sind Weltanschauungen, und auf solche wirkt die Art mit, wie sie die Welt erleben, sind ihre moralischen und religiösen Ueberzeugungen von bestimmendem Einfluss. Diese Einsicht begann sich einzustellen, als man die Indische Philosophie kennen lernte, welche aus der Religion hervorgewachsen und ungeschieden von ihr ist und doch als tiefsinnige, echte Spekulation anerkannt werden muss; als man sich ferner dem theologisch-mystischen Elemente der Griechischen Philosophie nicht mehr ganz verschloss, den Neuplatonismus nicht mehr als verworrenes Nachspiel der antiken Philosophie, sondern in seinem Zusammenhange mit deren Anfängen und Höhepunkten zu begreifen anfing; als man endlich die Deutschen Mystiker aus der Vergessenheit zog und sich damit, wenigstens von einer Seite, dem Verständnisse der christlichen Spekulation einigermassen näherte.

So ist es besser geworden; aber freilich ein so beirrendes und zersetzendes Element, wie der Rationalismus, ist nicht so bald überwunden. Man erkennt wohl historisch die religiösen Elemente der Systeme an, aber man fasst sie wieder rationalistisch oder naturalistisch. Es sollte erwartet werden, dass, wer einsieht, wieviel die grossen Denker der Religion und Theologie danken, zum Verständnisse jener in diese Gebiete einzudringen Anlass hätte; aber man begnügt sich mit unglaublichen Plattheiten und Armseligkeiten. Das hängt ja damit zusammen, dass man die Theologie heut nicht mehr als Wissenschaft gelten lässt; ihr Besitzstand gilt also herrenlos; aus dem Christentum und christlichen

Begriffen macht jeder, was er will, worin ihm ja die „fortgeschrittenen Theologen" vorangehen. Man sieht in der Mystik zwar nicht mehr gemeinschädliche Verstiegenheit wie die alten Aufklärer, aber man bewundert Spinoza als ihren Höhepunkt, greift bestenfalls aus Meister Eckhart und Angelus Silesius monistisch klingende Stellen heraus und lässt die sie berichtigenden korrekten Aeusserungen beiseite.

In diesem modernsten Geschmack ist nun auch das vorliegende Buch gearbeitet, an sich nicht ohne Geist und mit Kenntnis der Alten geschrieben, aber nach völlig unzulänglichen Leitbegriffen angelegt. Der Verfasser hat eine Ahnung von den Schätzen, welche das religiöse Bewusstsein der Spekulation zu bieten hat; er gräbt auch danach, aber er kommt über die Schicht nicht hinaus, welche nur Sediment der Zeitmeinungen ist. Der Gesichtspunkt, von dem aus er die antike Ethik betrachtet, ist das Ideal der „inneren Freiheit". Dass diesen Begriff die Scholastiker aufgestellt und in dem Sinne der Unabhängigkeit des Menschen von seinen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen bestimmt haben, ist ihm unbekannt; die Herbartsche Definition, die den Begriff als Einklang von Wille und Einsicht bestimmt, lässt er bei Seite und erklärt seinerseits die innere Freiheit als das Erhabensein des Subjekts über alles ausser ihm, oder als die Macht, das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äusseren (S. 4 und 5). Auf diesem Ideal beruht ein „universaler Optimismus", d. h.

„die Forderung, wir sollten die Welt als Ganzes zum Gegenstande unserer Wunschbejahung machen, keinen ihrer Teile als ein Uebel anerkennen" (S. 8).

Diese innere Befreiung ist nun aber auch

„der innerste Kern und die Summe aller Religion, in so verschiedenen Formen uns diese auch in der geschichtlichen Wirklichkeit entgegentreten mag" (S. 11).

Es werden nun die „Stufen der Religion" daraufhin betrachtet: auf der untersten will sich der Mensch durch Beschwörungen usw. von Missgeschicken freimachen; auf der nächsthöheren sich durch Hoffnung auf ein künftiges Leben von den Widerwärtigkeiten des diesseitigen befreien; auf einer dritten will er sich durch stille Ergebenheit in höhere Fügungen, durch freudige Zuversicht vom äusseren Schicksal unabhängig machen; auf der vierten aber macht er sich von den „unerwiesenen Voraussetzungen, dass ihm andere Mächte zur Seite stehen", frei, und schreitet von der Fremderlösung zur Selbsterlösung fort (S. 12 und 13). Man erkennt ja hier die H. Spencerschen Stufen der Religion und Verwandtes sogleich heraus, aufgegriffene, willkürliche, völlig unhistorische und unpsychologische Aufstellungen, die zu ihrem Höhepunkt einen baren Widersinn haben; denn die Einteilung der Erlösung in Fremderlösung und Selbsterlösung ist einer, welche die Kreise in runde und viereckige einteilt, analog. Von Fremd- zu Selbst- ist eine gewaltsame *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schlimmster Art. Für den Verfasser die zweite: denn schon

sein Uebergang von dem moralischen Freiheitsideal in das religiöse ist eine solche; die Befreiung von dem Drucke des Lebens und die Befreiung von dem Joche der Sünde sind *toto genere* verschieden; jene, das stoische Ideal, steht noch vor der Schwelle der Religion, erst die Sündenvergebung ist ein religiöser Begriff, der aber in sich zusammenfällt, wenn nicht Gott als der Vergebende und Erlösende verstanden wird.

So präpariert sich der Verfasser „die innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen", und er nennt auch die beglückten Männer, die sie erreicht: Spinoza und Fichte und — unter dem Texte, also wohl als nicht ganz vollwichtig — Friedrich Nietzsche. In Wahrheit sind alle drei Männer Typen der innerlichen Unfreiheit: Spinoza, der Sklave seines blinden Religionshasses, Fichte zwar nicht von Hass, aber von Hast zu immer neuen Gedankentürmungen getrieben und von diesen wechselnden Gebilden beherrscht, Nietzsche von somatischem Schmerz und von Wahnvorstellungen gejagt; seltsame Eideshelfer für die Feststellung des psychischen Tatbestandes der Freiheit, drei total religionslose Geister als Zeugen für „das religiöse Urphänomen"! (S. 304.) Doch man verlernt, bei den modernen Dekadenten anderes als Widersprüche zu suchen. Man vermisst aber Kant, den „Alleszermalmer", in diesem inneren Freiheitskomité; doch ist auch er indirekt vertreten, da seine Entgegensetzung von Legalität und Moralität als für den Freiheitsbegriff grundlegend bezeichnet wird; nur formuliert der Verfasser den Gegensatz als Moral und Ethik (S. 21), nicht ohne Luther und Fichte zu allegieren (S. 22): Die Moral lässt nach ihm äussere Güter und darum ein Sittengesetz gelten; die Ethik der inneren Freiheit nur Gesinnungen. Die stoische Lehre, besonders Aristons, dass der Weise, d. i. der innerlich Freie, an keine Regel gebunden, tun könne, was ihm gerade in den Sinn kommt, wird in Schutz genommen:

„Der angebliche Widerspruch der stoischen Ethik ist ja in unserer heutigen Sittlichkeit genau so enthalten, weil auch wir die radikale Trennung der ethischen und der moralischen Beurteilung noch nicht durchgeführt haben. Wenn ich den Verlust einer grösseren Geldsumme als indifferent empfinde, werde ich geachtet; nehme ich aber diese selbe Summe einem andern weg, dann bin ich Gegenstand der Entrüstung" (S. 223). „Ein Marsbewohner", heisst es weiter, „würde beanstanden, dass wir das eine Mal ein Gut geringschätzen, das andere Mal anerkennen, was eben von dem Kompromiss von Freiheit und Moralität herrührt. Ich sehe nicht, wie ein solcher Kompromiss vermieden werden könnte, so lange wir an dem Freiheitsideale festhalten wollen, und doch in der Ethik vor dem Immoralismus des Ariston zurückschrecken" (S. 223).

Die „innere Freiheit" des Verfassers ist eben Immoralismus, wie ja auch Nietzsche gelehrt hat: „Autonomie und Sittlichkeit schliessen sich aus".

Den zum Immoralismus hinstrebenden Befreiungsprozess findet nun der Verfasser bei den Alten in Sokrates als einem Höhepunkte vertreten. Seine Jünger

„Plato, Aristipp und Antisthenes errichten ethische Lehrgebäude, die alle drei in dem Ideal der inneren Freiheit, in der Forderung unbedingter Erhabenheit über alles Aeussere, in der Lehre von der Selbsterlösung gipfeln." „Und eben diese Uebereinstimmung der Jüngerideale," fährt Gomperz stolz fort, „ist der entscheidende Beweis dafür, dass der Meister dasselbe, wo nicht ausgesprochen, so um so mehr verkörpert haben muss: sie drückt das Siegel auf unsere Auffassung des geschichtlichen Sokrates" (S. 111).

Doch verhehlt er sich nicht, dass Plato auf dem Wege zum Immoralismus nicht gar weit gekommen ist. Durch seinen Zusammenhang mit orphisch-pythagoreischen Anschauungen wurde er nur zu sehr auf der Stufe der Fremderlösung festgehalten. In Pythagoras

„feierten die uralten, superstitiösen Vorstellungen von Schuldbefleckung und Entsühnung eine Auferstehung" (S. 31),

und sie bilden auch „die Nachhut" der Platonischen Ethik; aber

„diese Nachhut hat sich stärker gezeigt, als die ganze Streitmacht; das göttliche Gericht war viel handgreiflicher als die innerliche Selbsterlösung; die abendländische Menschheit hat bewiesen, dass sie nur für diese Form der Erlösungslehre reif war; die Abfälle von Platons Gedankenschmaus sind zum täglichen Brote des Volkes geworden" (S. 178).

Die Sokratiker und Platoniker, welche nicht den Immoralismus vorbereiten, werden sehr unfreundlich behandelt:

„Xenophon, ein adeliger, sportgewandter und bigotter Kavallerieoffizier, hat eine ungewöhnliche Kunst der Trivialisierung aufgeboten, um das Sokratische Ideal zu einem Kodex praktischer Klugheitsregeln für Durchschnittsmenschen seines Schlages zurechtzuschneiden" (S. 268 und 269).

Aristoteles, der übrigens „den Verfall der Ethik bezeichnet", hat den Mangel Platons,

„die richtige Seelenverfassung nicht anzugeben, diese logische Unzulänglichkeit, bis ins Groteske gesteigert" (S. 176);

seine Lehre vom tätigen Verstande ist

„eine höchst künstliche und unbestimmte Theorie" (S. 270).

Mit Philo und Plotin tritt die Mystik in die Ethik ein, leider Hand in Hand mit der Fremderlösung, doch stellt sich bei letzterem

„die mystische Fremderlösung als ein nicht allzu stark hervortretender Giebelaufsatz dar" (S. 285).

Als Mystiker werden in dem Anhange jene bezeichnet,

„welche die Einheit des letzten Prinzips ihres eigenen Seins mit dem der Welt unmittelbar erfahren haben" (S. 302),

wozu nun auch Meister Eckhart und Angelus Silesius gerechnet werden. Verfasser will mit dem Anhang

„eine gerechte Würdigung dieser Denkrichtung fördern — ebenso weit entfernt von der rückhaltlosen Unterwerfung unter mystische Offenbarungen",

wie von der bedingungslosen Geringschätzung „mystischer Schwärmerei“ (S. 318).

Diese Paradoxa lassen wir ohne Kritik auf sich beruhen, sie können für den Verfasser selbst nur ein Durchgangspunkt sein; entweder gibt er sich den modernen Exzentrizitäten weiter hin, lässt die Alten und die Mystiker auf sich beruhen und beschenkt uns mit einer Moral des Immoralismus oder einer Technik der Selbsterlösung u. a., oder aber der wissenschaftliche Sinn gewinnt die Oberhand, und er sieht sich nach den Voraussetzungen seiner Ansichten um, greift nach Büchern, aus denen über Religion, Mystik, Erlösung etwas zu lernen ist, erkennt Spinozismus und Nietzscheanismus als Produkte der Fäulnis, ihren Immoralismus als den Anfang vom Ende und kehrt so besser informiert zu den Alten zurück — dann werden sie ihm anderes lehren, und zwar ihm weit mehr als dem rationalistischen Doktrinär, der davonläuft, wenn er von einer Idee der Erlösung bei den Orphikern, Pythagoreern, Plato und Plotin hört. Dass der Verfasser das nicht tut, ist schon ein Schritt zum Bessern; denn etwas unzulänglich, ja falsch sehen, ist immer noch besser, als es gar nicht sehen wollen.

Salzburg. **Dr. O. Willmann.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausg. von A. Baeumker und Gg. Frhrn. v. Hertling. Bd. IV, Heft I: **Des Adelard von Bath Traktat „De eodem et diverso“.** Von Dr. Hans Willner. Münster 1903. VIII und 112 S. ℳ 3,75.

Von den Werken Adelards von Bath waren bisher nur die „*Quaestiones naturales*“ gedruckt, während die Schrift „*De eodem et diverso*“ nur in Bruchstücken und Auszügen bekannt war. Willners Publikation, deren Anzeige sich leider verzögert hat, bietet uns den ganzen Text und zugleich eine wertvolle Untersuchung der zweiten Schrift, die zwischen 1105 und 1116 abgefasst wurde. Der Edition ist die einzige bisher bekannte, der Pariser Nationalbibliothek gehörige Handschrift zugrunde gelegt. Der Titel des scholastischen Werkes ist offenbar durch den Platonischen *Timaeus* veranlasst, dessen erster Teil dem Verfasser in der bekannten Uebersetzung des Chalcidius vorlag. Plato erscheint als das Haupt der Philosophen; doch wird seine Lehre mehr oder weniger dem christlichen Dogma angepasst. Auch aus Augustin und Boëthius werden Bestandteile der Platonischen Philosophie entnommen. Boëthius liefert zugleich die wenigen Aristotelischen Elemente. Daneben gewinnt die Schule von Chartres, die Hauptpflegestätte der Platonischen Philosophie, grösseren Einfluss. Wohl durch seine Reisen ist Adelard zudem mit den Arabern in Berührung gekommen. Er

hat sich die Bildung seiner Zeit im weitesten Umfang angeeignet, ohne jedoch neue Bahnen einzuschlagen. In der Hauptsache lenkt er die Untersuchung auf das Gebiet der Logik, wenn auch die Ausblicke auf andere Teile der Philosophie nicht fehlen.

Fast ganz im Geiste Platos hält sich die Erkenntnistheorie. Der sinnlichen Wahrnehmnng steht A. skeptisch gegenüber; ein sicheres Wissen erwartet er nur vom Denken. Der Verstand dringt vom Sinnlichen zum Geistigen, von der Erscheinung zur Wahrheit vor. In mehr als einer Hinsicht scheint A. das Denken von der Wahrnehmung unabhängig machen zu wollen; die Lehre von den eingebornen Ideen klingt deutlich nach. Immerhin soll mit dem Platonischen Intellektualismus der Aristotelische Empirismus ausgesöhnt werden. Mehr noch spricht sich diese vermittelnde Tendenz in der Universalienlehre aus. Der Scholastiker entscheidet sich hier zugunsten eines gemässigten Realismus, und zwar im Sinne der sog. Indifferenzlehre. Nur das Individuum hat ein eigentliches Sein; es schliesst zugleich die Art und die Gattung ein. In Wirklichkeit, im wirklichen Individuum, sind Individualität, Art und Gattung eine und dieselbe Realität; nur die Auffassung trennt diese Momente von einander. Die Dinge werden als Gattungen, Arten und Individuen bezeichnet, je nachdem sie in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden. Mit Recht hat deshalb Aristoteles das Allgemeine in die Dinge verlegt; aber auch Plato hat Recht, wenn er das Allgemeine im Geiste Gottes sucht. Die Universalien sind mehr als blosse Namen, entbehren aber einer selbständigen Existenz. Die Schule von Chartres dürfte für diese Lösung das wichtigste Vorbild geboten haben. Am Beginn des 12. Jahrhunderts hatte diese gemässigte Auffassung von den Universalien einen grossen Anhang. Sie bildet ebenfalls eine Phase in der Entwicklung, die allmählich vom Platonismus zum Aristotelismus hinüberführte. Von da bis zum gemässigten Realismus des 13. Jahrhunderts ist nicht mehr weit. Die Kosmologie A.s verbindet mit der christlichen Schöpfungsidee die Atomistik Demokrits, die Weltseele Platos und die Zahlenlehre der Neupythagoreer. Ein Augustinischer Platonismus beherrscht die Psychologie. Die Seele wird zwar von Gott erschaffen, existiert aber schon vor dem Eintritt in den Leib. Durch die Verbindung mit dem Leibe wird sie von der Höhe eines rein geistigen Lebens herabgedrückt. Zuletzt befasst sich der Scholastiker mit den sieben freien Künsten, denen gegenüber der Philosophie die Stellung einer Propädeutik angewiesen wird.

W.s lehrreiche Arbeit führt uns einen Typus der platonisierenden Denker des 12. Jahrhunderts vor Augen und eröffnet uns damit einen schätzenswerten Einblick in die Ideenwelt und Arbeitsweise der Frühscholastik überhaupt.

Eichstätt. **Dr. M. Wittmann.**

Aus Hörsaal und Schulstube. Gesammelte kleinere Schriften zur Erziehungs- und Unterrichtslehre. Von Dr. Otto Willmann. 8°. VIII u. 328 S. Freiburg i. Br., Herder. 1904. Brosch. *M.* 5,40.

Der bekannte Verfasser der Geschichte des Idealismus, der Lehrbücher der Logik und empirischen Psychologie bietet uns in diesem Bande eine Sammlung pädagogischer Abhandlungen, Vorträge und Lehrproben, die er bei verschiedenen Gelegenheiten schon früher gehalten, bez. in Zeitschriften veröffentlicht hat. Dieselben sind hier

„nach den Leitbegriffen des systematischen Teiles von des Verfassers Didaktik als Bildungslehre (Braunschweig 1903, Fr. Vieweg & Sohn) geordnet und können als Ergänzung und Illustration der dort behandelten Materien dienen, welche manchen Kreisen, zumal Volksschullehrern, willkommen sein dürfte" (Vorwort)

Nicht aufgenommen sind die Aufsätze aus „*Vigilate*" (Kempten 1900, Kösel) sowie die historischen Artikel, die Verfasser für das „Enzyklopädische Handbuch der Pädagogik" von Dr. W. Rein schrieb. Der Text der aufgenommenen Stücke hat nur geringfügige Veränderungen erfahren. Eine Sammlung seiner kleineren philosophischen Schriften, welche die vorliegende nach Seiten der Theorie ergänzen soll, bereitet Autor für einen späteren Termin vor.

Der I. Teil des vorliegenden Werkes enthält acht Aufsätze „Zur allgemeinen Erziehungs- und Unterrichtslehre". Anstatt eine trockene Aufzählung der Artikel zu geben, will ich lieber die bedeutenderen eingehend analysieren und zwar dabei so viel als möglich den Verfasser selbst zu Worte kommen lassen Er bietet uns in dieser Sammlung des Guten und Anregenden so viel, dass die folgenden Auszüge jedem Schulmanne und Philosophen willkommen sein werden.

Der erste, der sich *didacticus* nannte, so führt Willmann im ersten Artikel — einem Abriss der Geschichte der Pädagogik — aus, war der Holsteiner Wolfgang Ratke. 1612 legte er dem Deutschen Wahltage in Frankfurt ein „Memorial" zur Verbesserung der Schulen vor; seine neue Lehrtechnik nannte er dabei ‚*didactica*'. Allgemein aber wurde das Wort erst durch die *Magna didactica* des Mähren Amos Komensky, welche 1628 in Böhmischer, 1657 in lateinischer Sprache erschien. Verwandt mit dem Ziel dieser Männer, den Schulbetrieb zu verbessern, ist das Streben, das in der Zeit der Spätrenaissance sich kundgab, und das Wort ‚Enzyklopädie' (ein wenig älter als Didaktik) auf seinen Schild erhoben hat. Die Enzyklopädie, damals auch Pansophie, Polymathie, Polyhistorie genannt, soll „für jung und alt den Inhalt der Bildung einheitlich und übersichtlich gestalten". Das führte nun auf den Gedanken der „Vergesellschaftung der Gelehrten" als der Verwalter dieses Wissenskapitals, das als ‚universale Bildung' weiteren Kreisen zugeführt werden

sollte. Die Träger dieser Bestrebungen waren meistens protestantische Schulmänner und Gelehrte (Baco von Verulam, Leibniz etc.), aber es dienen ihnen dabei mehr oder weniger Schöpfungen der katholischen Welt zur Voraussetzung, besonders die Einrichtungen der Jesuiten.

Was nun den Standpunkt dieser alten Didaktiker angeht, so lobt Willmann an ihnen folgendes. Fürs erste stehen sie auf dem Boden des Christentums. Zweitens sind sie trotz mancher abziehender Einflüsse der philosophischen Tradition nicht entfremdet. Daraus ergab sich für dieselben die Einsicht, dass die Jugendbildung zugleich individualen und sozialen Charakter haben müsse. Besonders aber haben sie drittens die organische Natur des Lern- und Lehrgeschäftes anerkannt. Sie sehen im Lernen ein „geistiges Wachsen, in allem Lehren ein Wachsenmachen". Darin befanden sie sich, wie Willmann richtig hervorhebt, in unbewusster Uebereinstimmung mit den Scholastikern, besonders mit dem Führer derselben, dem hl. Thomas, der den Schwerpunkt beim Lehren „in die Selbsttätigkeit des Schülers und das Wirken von dessen geistiger Natur legt" (*De Magistro,* Quaest. Disp., qu. XI). Was zu rügen ist an den alten Didaktikern, ist ihre Neuerungslust, darum kommt Verfasser zu folgendem abschliessenden Urteil:

„Nach zwei Seiten sind somit diese alten Didaktiker zu ergänzen und zu berichtigen: 1. Das Lehrgeschäft muss nach seinen historischen Zusammenhängen und Traditionen gewürdigt werden, 2. Das Prinzip des Organischen ist auch auf den Lehrinhalt auszudehnen, dessen Struktur für das Lernen nicht weniger die Norm abgibt, als dies die Schritte des geistigen Wachstums tun. Das Mass des Unterrichts ist nicht der Schüler allein, sondern zugleich der im Unterrichte zu überliefernde Inhalt; kommt dieser nicht zur rechten Geltung, so wird bei der sublimsten Lehrkunst nichts gelernt."

Darum versteht Willmann unter Didaktik nicht bloss Lehrkunst, Unterrichtslehre, sondern, alle in Betracht kommenden Momente zusammenfassend, Bildungslehre. Was ist nun Bildung? Es gibt wohl wenige Worte im Deutschen Sprachschatze, die so ausgiebig gebraucht werden, wie das Wort Bildung, und doch ist es nicht leicht, genaue Rechenschaft abzulegen vom Inhalte dieses Begriffes. Es ist ebenso sehr dem Wechsel unterworfen, wie die „Wertung" der Begriffe, mit denen er zusammenhängt und darum ist für den einen Bildung, was für den andern ‚Verbildung' oder ‚Unbildung' ist. Es lohnt sich also der Mühe, auch einmal einen bewährten christlichen Schulmann, wie Dr. Willmann, über den Begriff „Bildung" zu hören:

„Bildung ist zunächst eine innere Gestaltung, eine psychische Qualität des Individuums; denn eine Reihe von Eigenschaften muss der besitzen, dem wir Bildung zusprechen: er muss ein Wissender und Könnender, dabei tüchtig, harmonisch, sittlich gediegen sein und für die darin liegenden Aufgaben und Zwecke Verständnis haben. Allein was da alles zusammenwirke, um ihn so zu machen, lässt sich vom Standpunkte des Individuums aus nicht bestimmen.

Wie dieses seine Bildung von andern empfängt, so teilt er sie auch mit andern; gebildet sein heisst: einer der Gebildeten sein, eine Bildungsstufe erstiegen haben. So erscheint die Bildung zugleich als sozialer Begriff, und wir sprechen in diesem Sinne von der Bildung eines Standes, eines Volkes, einer Zeit. Kollektive Bildungsarbeit, Gemeinsamkeit der Bildungszwecke hat die Schulen, die Bildungswege, die Bildungsmittel und die Methoden, sie anzuwenden, geschaffen, wodurch die individuelle Bildungsarbeit bedingt und normiert wird, die sich sohin nicht bloss in sozialen, sondern auch in historischen Zusammenhängen vollzieht. Die Eigenschaften des Gebildeten können wir aber auch als einen Besitz fassen, er muss Kenntnisse, Fertigkeiten, Lebensformen haben, damit ausgestattet sein. Dieser Besitz ist ein individueller und doch geteilt mit andern: ein Mitbesitzen, ein Teilhaben; gebildet sein heisst an den Gütern der Bildung teilhaben, gebildet werden geschieht durch Bildungserwerb. Diese geistigen Güter sind zuhöchst Religion und Sittlichkeit, weiterhin die Sprache und Sprachen, Wissenschaften, Künste, Fertigkeiten. Das Anteilgewinnen daran geschieht durch psychische Vermittlungen, welche aber dem Charakter, der Struktur, dem Gehalte der organischen Einheit jener Güter genugtun müssen. Darum ist der Bildungsinhalt ebensogut ein Gegenstand der Bildungslehre wie die individuelle Bildungsarbeit und die soziale und historische Gestaltung des Bildungswesens, mit ihren teils bleibenden, teils wechselnden Bildungsmotiven und -zwecken."

Das ist nach Willmann Bildung, Bildungslehre. Ehe mit der Ausführung dieses Programmes der Didaktik allseitig begonnen werden konnte in unserer Zeit, hat es manche Um- und Irrwege gegeben. So hat das 18. Jahrhundert die Jugendbildung zu einem Versuchsfelde gemacht. Den Reigen eröffnete der Genfer Philosoph J. J. Rousseau mit seinem „Emil". Dann folgten Basedow, Campe, Trapp, Pestalozzi etc. Der historische Sinn geht bei dieser Generation ganz unter durch ihre Neuerungssucht, es ist eben das Zeitalter der „Aufklärung". Einigermassen wird diese Verflachung aufgewogen dadurch, dass sie anregend und fördernd auf dem Gebiete der Praxis wirkten. Aber die Didaktik muss, um zu gedeihen, mehr sein als ein Versuchsfeld, sie muss ein Studiengebiet sein, und zwar müssen die Vertreter der Altertumskunde, der Religion und der Philosophie das Wort nehmen.

Was die ersteren angeht, so sollen sie uns die Einsicht der pädagogischen Weisheit der Alten sowie jener der christlichen Lehrer und Denker erschliessen, diese „Grabarbeit", die durch sie aufgedeckten, aber getrennten Stollen dann mit einander zu verbinden, ist Aufgabe der Philosophen. Sehen wir nun zu, wie die Vertreter dieser drei Wissenschaften ihre Aufgabe in der Didaktik gelöst haben. Mit der Herausgabe von Fr. Aug. Wolfs *Consilia scholastica* 1829/30 durch Föhlisch beginnt die geschichtliche Erforschung der Erziehung bei den Alten. Erwähnt seien besonders der Berliner Rektor Friedrich Gedike, dann Aug. Herm. Niemeyer. Die Deutschen Klassiker, bes. Herder, gaben

wertvolle Anregungen. Unter den Theologen befassten sich mit der Erziehungslehre Friedrich Schwartz, der seine zweibändige „Erziehungsgeschichte" 1829 veröffentlichte, dann der unvergessliche Bischof Sailer, sowie Dursch; auf protestantischer Seite ragt Christian Palmer mit seiner „Evangelischen Pädagogik" (1852) hervor. Was nun die damaligen Philosophen angeht, so muss man sagen, dass sie im Grossen und Ganzen ihre Aufgabe nicht erfüllt haben. Die Rede ist hier von Herbart und Schleiermacher, die sich mit der Erziehungslehre vom philosophischen Standpunkte aus befassen. Was ihnen fehlte, war „die Fühlung mit dem Denker, der für uns das Verständnis des Erkennens, Lernens und Lehrens am meisten zu bieten hat, mit Aristoteles". Interessant ist, was Willmann von dem berühmten Berliner Aristoteliker, Adolph Trendelenburg, sagt:

„Wer, wie Verfasser dieses, so glücklich war, ihn zum Lehrer gehabt zu haben, wird sich des Eindruckes erinnern, den es auf den empfänglichen Sinn machte, wenn er erklärte, die Philosophie müsse von dem Tasten und Suchen nach immer neuen Standpunkten ablassen, vielmehr dieselbe Kontinuität suchen, welche die andern Wissenschaften haben und darum auf Plato und Aristoteles, die Begründer der organischen Weltanschauung, welche zugleich die ideale ist, zurückgreifen."

Freilich blieb Trendelenburg hinter seiner Forderung zurück, und was ihn hinderte, war das Bedenken, dass Augustinus und Thomas, die christlichen Schüler der Alten, zwar Philosophen, aber doch in erster Linie Theologen seien. Unser Gewährsmann antwortet darauf:

„Jene grossen christlichen Denker sind zwar Theologen, doch aber auch echte und ganze Philosophen und die Fortsetzer der Denkarbeit der Alten."

Durch sie erreichen wir erst „den Boden für die wissenschaftliche Bildungslehre". Im weiten Rahmen derselben findet sowohl die Volksschulpädagogik ihre Stelle, wie auch das, was Theologie und Philosophie bieten:

„Die folgenreichste Verständigung aber, welche die wissenschaftliche Didaktik zu stiften vermag, ist die zwischen der geistlichen und weltlichen Lehrerschaft, eine wesentliche Bedingung der einheitlichen und sittlichen Wirkung des Unterrichts."

Das ist in kurzen Zügen eine Skizze des Inhaltes des ersten Aufsatzes: „Die Didaktik als Programm, als Versuchs- und Studiengebiet, als Wissenschaft." Die übrigen Artikel sind nur nähere eingehende Ausführungen der im ersten niedergelegten Anschauungen, wie z. B. „J. Herders Bedeutung für das Deutsche Bildungswesen", „Ueber Schleiermachers Erziehungslehre", „Stärke und Schwäche der Herbartschen Didaktik", „Die Stellung der Katholiken zu den pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart" etc. . . .

Der II. Teil des Buches trägt den Titel: „Zur Lehre von der didaktischen Formgebung" d. h. über den geistigen Inhalt dessen,

was der Lehrer dem Schüler vermittelt. Von grundlegender Bedeutung ist der erste Aufsatz, der die Frage beantwortet: Mit welchem Rechte können wir von Gegenständen oder Stoffen des Unterrichts sprechen? Er weist sehr scharfsinnig nach, dass das Lernen nicht in „Erzeugung von bloss subjektiven Vorstellungen" besteht, sondern in der Aneignung eines dritten, das zwischen Lehrer und Schüler steht, nämlich objektiver Wahrheiten, geistiger Objekte. Die neuere Pädagogik hat diese Auffassung des Unterrichtes preisgegeben. Warum? Auch hierauf antwortet Willmann und zwar in einer Weise, welche die *ultimas rerum causas* der Tatsache ganz aufdeckt. Was erstens den Protestantismus angeht, so wollte er von einer Glaubenssubstanz nichts mehr wissen:

„Ihre Geschlossenheit schien ihm mit der Freiheit im Evangelium nicht verträglich: ein Pfand, ein Schatz, den die Generationen zu hüten und zu überliefern haben, war ihm keine genehme Vorstellung, weil ja damit zu deutlich auf Tradition und Lehramt hingewiesen wird."

Die Aufklärung dachte nur darauf, Licht in die Köpfe zu bringen; ihr galt der Nutzen als das Mass des Unterrichtsinhaltes, über den man frei verfügen zu können meinte.

„Die neuere Philosophie endlich, den Lehren der alten und christlichen Denker entfremdet, stellte jenes potentielle Dasein des Lehrinhaltes, von dem Aristoteles gesprochen, in Abrede; man meinte, alle Anlagen, Kräfte, Vermögen seien nur leere Möglichkeiten, welche unser Denken in die Dinge hineinlegt; was nicht wirklich ist, hier und jetzt, ist überhaupt nicht; die Platonischen Ideen sind schöne Träume, die Aristotelischen Potenzen Hirngespinste."

Die folgenden Aufsätze dieses II. Teiles behandeln einzelne bestimmte Lehrgegenstände, wie „der religiöse Gehalt der antiken Götterlehre", „Sternenkundliches zur Autorenlektüre", „Ueber Lessings Nathan der Weise", „Götz von Berlichingen", „Katholisches in Goethes Faust" etc. . . . Diese in schönem und anziehendem Stile gehaltenen Essays verraten überall den scharfsinnigen Denker und feinen Beobachter. Im 9. und 10. Aufsatze gibt der Verfasser Auskunft über seine beiden Lehrbücher der Logik und der empirischen Psychologie.

Der III. Teil: „Zur Lehre von der didaktischen Technik" bringt Beiträge zur Lehrmethode und selbständige Lehrproben.

Im IV. Teile endlich, „Zur Lehre vom Bildungswesen", beschäftigt sich Willmann hauptsächlich mit ‚Sozialpädagogik'.

„Der Ruf nach Sozialpädagogik, verstanden in dem Sinne des Ausbaues der Erziehungslehre nach der sozialen Seite, ist ein vollauf berechtigter, und doch bedarf es der Warnung, dem Schlagworte — und ein solches scheint der Name werden zu wollen — allzu vertrauensvoll Eingang zu gewähren, da auch ein anderer, entgegengesetzter Sinn in dasselbe gelegt worden ist."

Diesen entgegengesetzten Sinn legen die Sozialisten in das Wort, sie, welche die „Mehrheit der Sozialverbände in unterschiedloser Einheit

untergehen" lassen wollen. In den folgenden Artikeln erörtert dann der Verfasser den richtigen Sinn des Wortes Sozialpädagogik. Aktuelle Schulprobleme und wichtige Fragen aus dem Bildungsgebiete der Gegenwart streift Willmann im 7. Aufsatz „Die alte katholische Gelehrtenschule". Ich möchte besonders hinweisen auf das, was er zu dem Artikel des P. V. Cathrein S. J. in den Laacher Stimmen (Mai 1903): „Das Studium der Philosophie einst und jetzt" zu sagen hat. Aeusserst lesenswert sind auch: „Ueber katholische Universitäten" und „Die Mission des Katholischen Schulvereins in Oesterreich". In letzterem Artikel verfügt Willmann über eine wahrhaft glänzende Darstellungsgabe; die Zustände in Oesterreich erfahren da die richtige Beleuchtung. In den beiden letzten Aufsätzen: „Unverfälschte Deutsche Worte" und „*Pro aris et focis*" reisst er den „Duodezrevolutionären in Oesterreich die Wortmasken Deutschtum und Evangelium herunter", gibt auch ein wenig Sprachlehre nicht für die Kleinen, sondern für die Grossen, „treibt vaterländische Wortkunde für solche, denen Deutschtum, Vaterland und Wahrheit noch nicht zu leeren Worthülsen geworden sind". „Die Schule vom Altare losreissen" — so schliesst er — „heisst sie sich selbst entfremden und schliesslich auch dem Hause rauben. . . . Der Kampf für Altar und Herd ist auch der Kampf für die Schule, und der Ruf: Friede mit der Kirche! ist das erste Wort zur Verständigung aller der Schule, der Jugend, dem Volke, dem Vaterlande Wohlgesinnten."

Hünfeld. **P. Joh. Wallenborn** O. M. I.

Plato. Von Walter Pater. Uebersetzt von H. Hecht. Diederichs, Leipzig. 334 S. *M.* 6.

Dr. H. Hecht in Kiel hat durch die Uebersetzung der Schrift Paters über Plato allen Freunden der Philosophie einen Dienst erwiesen. Man könne, so sagt der Uebersetzer in der Einleitung, auf Pater den Satz anwenden: „Er war der typische Essayist, weil er der typische Platoniker oder Skeptiker war." „Platoniker oder Skeptiker", in diesen Worten ist Pater und sein Werk gut charakterisiert. Plato soll den Skeptikern und Sophisten so weit wie möglich angenähert werden, denn Pater steht auf der Seite des ausgesprochenen Relativismus. Alles, was wir an Plato, als dem Vertreter des Realismus, des Bleibenden und Ruhenden geschätzt haben, wird einer scharfen Kritik unterzogen, der Ursprung, die geschichtliche Bedeutung der Ideenlehre wird an den Tag gelegt und zuletzt die „Form", die wir als das „Reale" verehrten, zu dem beständig Wechselnden gemacht. Pater lässt den Platonismus aus dem Gegensatz zu Heraklit und Zeno entstehen, aber weil letztere alle Phänomene der Welt in nichts auflösen und auch Plato der Sinnen-

welt skeptisch gegenübersteht, so werden Plato und Heraklit zu Gesinnungsgenossen gemacht.

Bei den Vertretern der Ruhe, Parmenides und Anaxagoras, auch bei den Pythagoräern sei Plato in die Schule gegangen. Sokrates sei prinzipiell ein Skeptiker gewesen, denn er rede immer von seiner Unwissenheit und von der Unmöglichkeit, etwas zu lehren. Dem entsprechend habe Plato in seinen Dialogen, obwohl er viel von dem „Seienden" spreche, meistens nichts entschieden, sondern es beim Suchen und Entwickeln bewenden lassen.

Sokrates war noch rauh und ungeschliffen, Plato sei die harmonische Grazie des Griechischen Typus, Selbstbeherrschung sei sein Prinzip, Selbstunterdrücken sein Ziel. Während die Sophisten die politische Einigung Griechenlands verhindert haben, will Plato durch Betonung der Dorischen Einfachheit zur Einheit gelangen. Er suchte mit Jonischer Gefühlsfeinheit, nach Dorischer Ordnung und Aszese, die feste Form. Den Sophisten war die Kunst nichts als Form und die Gerechtigkeit dasjenige, was die Menge dafür hielt. Plato dringt zur absoluten Schönheit vor, wer sie geschaut hat, vergisst Geld und Gut, selbst das Leben wird ihm verächtlich erscheinen. Nach dem Schauen der göttlichen Schönheit wird der Mensch auch die echte Tugend hervorbringen, Gott wird ihn lieben und er wird unsterblich sein. Der komplizierte Genius Platos legt Zeugnis ab von dem Transzendentalen, Nieerprobten, und doch war auch für ihn die sichtbare Welt vorhanden. Er ist künstlerisch fein besaitet, er liebt die sinnliche Welt unendlich und unwandelbar, in der leidenschaftlichen Glut seiner Ideen verschmilzt, wie bei Dante, Körperliches und Geistiges. Er liebt mit kühler Leidenschaft die Mässigung. Es quält ihn, dass sich das Schöne nie mit dem Guten deckt. Mehr als das Sichtbare liebt Pl. das Unsichtbare, und er ist so zum Seher des Unsichtbaren geworden. Der Genius Platos besteht darin, dass er in jener unsichtbaren Welt sieht und hört. Auch das Geistige erfüllt er mit Form und Farbe, als ob dort der endliche Geist mit wirklichen Lebewesen Umgang pflegen könne. Platos Hauptfähigkeit besteht in dem theoretischen Schauen der vorstellenden Vernunft. Er hat gewissermassen eine plastische Kraft, Begriff und Gedanken zu formen, sie in lebendige Geschöpfe zu verwandeln. So sehr erhob er den Geist, dass allein schon in der Verbindung der Seele mit dem Körper Krankheitskeime sich bildeten. Der Widerspruch zwischen Körper und Geist führt zum Manichäismus. Die Abstraktionen wurden für Plato zu lebenden Persönlichkeiten, diese bilden eine ewige intellektuelle Welt, an welcher der Geist des Menschen teil hat. Gegenüber den früheren Philosophen des Konkreten und Besonderen wurde für Platon alles zum *genus* und zur *species*, alles steht unter allgemeinen Begriffen. Die Verallgemeinerung ist eine Methode, welche den Sinn der konkreten Dinge sehr

bereichert. Plato gebraucht, wie schon Sokrates, die induktive Beweisführung und die universalen Definitionen, aber in der Regel nur von moralischen und ästhetischen Erscheinungen. Er strebt nach der richtigen Bildung der Ideen, besonders der vier Kardinaltugenden. Erst wenn diese Ideen feststehen, könne man auch zur Bildung physikalischer Ideen übergehen. Aristoteles hat dem Plato vorgeworfen, er habe die Ideen für lostrennbar vom Konkreten angesehen; man hat oft übersehen, dass Plato mehr Poesie als Metaphysik trieb, wenn er die Form als lostrennbar bezeichnete. Für Sokrates waren die Ideen noch Geschöpfe unserer Vernunft, bei Pl. werden sie zu Schöpfern unserer Vernunft. Alle Eigenschaften, die man früher dem „Einen" zuschrieb, z. B. Dauer, Unabhängigkeit, kommen jeder einzelnen Idee zu, jede wird beseelt und die höchste von ihnen ist die Schönheit, sie ist mit allen andern assoziiert. Die Philosophen, die Leiter des Idealstaates, sind leidenschaftliche Liebhaber der Wahrheit, darum kommen für sie Aemter und Ehren erst in zweiter Linie in Betracht. Pl. ist der erste Essayist, denn seine Dialoge sind Auseinandersetzungen des Geistes mit sich selbst, es sind endlose Gespräche des Menschen mit sich selbst, wie das Leben, während dessen man nur mit sich selbst ringt und kämpft. Dieses immerwährende Ringen erinnert an Lessings Suchen nach Wahrheit und oft genug scheut sich Pl., eine feste Antwort zu geben, selbst nach langem Dialog. Pl. will ausgleichen zwischen Zweiflern und Dogmatikern, er findet zwar unfehlbare Gewissheit, aber er sucht sie im Dialog und stellt keine Axiome an den Anfang. „Es kann so kommen", sagt er oft, aber oft fehlt das entschiedene: „So ist es". So kam es, dass selbst Pl. für manche zum Skeptiker wurde. „Was weiss ich?" ruft einmal Montagne aus. Ist das nicht sokratisch und platonisch?

Merkwürdig lange verweilt der Vf. bei dem Staate der Lazedämonier, weil eben dieser Staat als Vorbild zu Platos Idealstaat gedient habe. Der Dorische Konservatismus und die Vorliebe für Musik sei für Pl. ausschlaggebend gewesen. Die Einfachheit der Spartaner erinnere an das Mönchtum, besonders an die Ordensritter; ihre körperlichen Uebungen bildeten sie zu dem schönsten Volke Griechenlands. Die Spartaner wollten durch Selbstbeherrschung ein vollkommenes Kunstwerk aus sich machen. Die Schilderung des Platonischen Staates entbehrt in mancher Hinsicht der übersichtlichen Gliederung. Was über die philosophischen Könige gesagt ist, mag noch als das beste erscheinen, daneben anerkennen wir die scharfe Gegenüberstellung der christlichen Ehe und Familie und des Platonischen Kommunismus im Besitz von Frauen. Dagegen wird nicht recht klar das Verhältnis des Nährstandes zur Staatsverfassung, und ganz fremd mutet der Vergleich des Platonischen Staates mit der Augustinischen *civitas Dei* an. Auch die Zusammenstellung des priesterlichen Cölibats mit der Platonischen Forderung, die Staatsmänner sollten

die Korporation, der sie angehören, mehr lieben als sich, will uns nicht gefallen. Fein zurückgewiesen wird dagegen die Wiedereinsetzung der Amazonen durch Pl. Diese mythologischen Wesen seien Ueberreste aus der halbtierischen Welt, die Frauen sollen sich nicht zu Männern erziehen. Sehr gefällt die Abhandlung über Platos Aesthetik. Das ästhetische Element sei für Pl. ein erzieherisches und moralisches. Er sei der erste ästhetische Theoretiker und vertrete den Satz der Modernen: Kunst um der Kunst willen. Ueberall, so meint der Vf., wo man Aesthetik und Moral zusammengestellt habe, sei dies im Sinne Pl.s geschehen, wenn auch oft unabhängig von ihm. Kunst und Poesie müssen einen strengen Charakter tragen, unter dem Gesetz der Selbstentäusserung stehen; die leidenschaftlich ästhetisch veranlagte Gemeinde Pl.s werde zugleich auch aszetisch sein. Die Form der Kunstwerke: Knappheit, Einfachheit, Rythmus oder ihr Gegenteil: Weitschweifigkeit, Buntheit, Missklang gehen in das Gemüt des Empfangenden über, sie werden zu ethischen Begriffen. Der Mensch ist in ästhetischer Beziehung sehr bildsam, aber auch selbständig, zur Uebernahme einer eigenen Rolle befähigt. Wir sollen Gewalt über uns selber bekommen und lernen, uns unter das Ganze unterzuordnen. Pl. erlaubte sehr wenig Abwechslung in der Kunst und war gegen alle musikalischen Neuerungen. Als eine Schöpfung des vernünftigen Geistes dürfe die Kunst nichts Gemeines und Niedriges an sich haben. Die Feinde des Platonischen Staates mögen solche Dinge üben zu ihrem Untergang, aber in Athen soll dieses Gift nicht vorkommen. Der Idealstaat hat die Kunst der Disziplin. Dichter, wie Shakespeare oder Homer, welche alle möglichen Formen annehmen konnten, hätten im Athen Platos keinen Raum gehabt. Nur Eindrücke der schönsten Kunstwerke sollen das Auge der Bürger treffen, denn die Harmonie findet zuerst Eintritt in das Innerste der Seele. Solche Musik vergleicht der Vf. mit der Gregorianischen, solche Bauart mit der Gotischen. Parthenon und Notre dame von Langres seien Platonischen Stiles. Die strenge Logik seines Reizes wacht über unseren Geschmack und gibt ihm etwas Männliches gegenüber allem Femininen und Willkürlichen, trockene Schönheit lehre Plato.

Hechingen. **W. Ott.**

Ueber das unbewusste Denken und das Gedankensehen. Von Prof. Dr. A. Adamkiewicz. Wien und Leipzig, Braumüller. 1904.

Wer da glaubt, der grobe Materialismus sei bei uns überwunden, wird eines besseren belehrt durch diesen „Versuch einer physiologischen Erklärung des Denkprozesses und einiger ‚übersinnlicher' und psycho-

pathischer Phänomene". Die Spiritisten behaupten, ihre Geisterphänomene seien das schlagendste, ja einzige Argument für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele: unser Professor der Physiologie erklärt sie rein materialistisch. Er kehrt sogar zum cynischen Materialismus Karl Vogts zurück. „Es gibt ein Denken ohne Bewusstsein, und dieses Denken ist die physiologische Elementarfunktion der Grosshirnrindenganglienzellen, wie es die Sekretion der Drüsenepithelien, das Keimen des befruchteten Samens ist usw. Wie das Keimen und Sezernieren logisch und vernünftig ist, so ist auch die Elementarfunktion der Grosshirnrindenzellen logisch und vernünftig und doch nicht bewusst: Eine schlichte Mechanik der Zellen. Aber sie wird bewusst, wenn sie aktiv wird, d. h. wenn die Reize der Welt vermöge der Sinnesapparate auf sie einwirken und sie beeinflussen, und wenn Erziehung und Uebung sie nicht nur technisch vervollkommnen, sondern auch mit allem erfüllen, was die reale Welt bietet . . .

„Das unbewusste Denken ist so nicht nur der Urstoff des bewussten Denkens und damit der gesamten geistigen Kraft des Menschen, es liefert auch das Material für die moralischen Empfindungen desselben und wird zur Quelle gewisser Gleichgewichtsstörungen der Seele, wenn es das Mass der ihm gesetzten physiologischen Grenzen überschreitet."

Wozu sich wohl kaum noch ein Materialist verstiegen, das leistet A.; nach ihm „kann man auch Gedanken sehen". „Und das lässt sich auf folgende Weise mit aller Schärfe beweisen."

Mir ist dieser scharfe Beweis sehr unverständlich. Er schliesst:

„Was die Grosshirnrinde wahrnimmt, sieht oder hört . . ., ist materiell. Nun nimmt sie im inaktiven Zustande die geistigen Bilder wahr, die die Ganglienzellen ‚unbewusst' und vermöge der in ihnen lebenden mechanischen Schaffenskraft und ihren ureigenen Lebensquellen erzeugen. Diese geistigen Bilder sieht sie. Geistige Bilder aber sind Gedanken. Folglich sieht die Grosshirnrinde Gedanken. Und damit ist bewiesen, dass Gedanken etwas sinnlich Wahrnehmbares sind. Wenn aber der Gedanke etwas sinnlich Wahrnehmbares und Denken die spezifische Funktion der Seele ist, so muss auch die ‚Seele' etwas sinnlich Wahrnehmbares, also Materielles sein, da materielle Kinder nicht von immateriellen, übersinnlichen Müttern abstammen können."

Allerdings; aber immaterielle Kinder können noch viel weniger von materiellen Müttern abstammen. Gedanken sind aber ganz gewiss immaterielle Kinder; sie für materiell, sichtbar zu erklären, kann nur der leichtfertigste Aberwitz.

Die spiritistischen Erscheinungen, welche den Erklärern so viel Kopfzerbrechen verursachen, findet A. ganz leicht verständlich: sie sind Kinder der Grosshirnrinde, welche die Toten herzaubert und die Zukunft prophetisch enthüllt. Die Grosshirnrinde entwirft in ihrem unbewussten mechanischen Schaffen ein so getreues Bild von den Verstorbenen, dass man glaubt, sie leibhaftig vor sich zu haben. Die Mechanik der

Grosshirnrinde ist nur ein Ausschnitt aus der grossen Mechanik des vernünftigen Weltganges. Darum muss sie diesen Weltgang auch in seinem zukünftigen Verlaufe in ihrer vernünftigen Mechanik zur Darstellung bringen (!).

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die wahren Zentren der Bewegung und der Akt des Willens. Von Demselben. Ebendaselbst. 1905.

Nach herkömmlicher Auffassung sind

„die Willensbahnen auf das Grosshirn und das Rückenmark beschränkt".

Dagegen sucht der Vf. zu beweisen,

„dass das Grosshirn die Bewegungsfunktionen nicht souverän beherrscht, und dass sich mit ihm in der Herrschaft über diese mächtigste aller Funktionen ein Organ teilt, dessen physiologische Bedeutung bisher nicht nur als nicht aufgeklärt, sondern nach Ansicht einer gewichtigen Autorität sogar als vollkommen entbehrlich gilt, das Kleinhirn".

Wir müssen es den Physiologen von Fach überlassen, über die Triftigkeit dieses Beweises zu entscheiden.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Hippolyte Taine. [Etudes philosophiques.] Par Lucien Roure. Paris, P. Lethielleux. 1904. 12°. p. XII, 192. *Fr.* 2.

Ueber Taine (1828—1893), der in dem Geistesleben Frankreichs im 19. Jahrhundert einen nicht unbedeutenden Platz einnimmt, sind bereits zahlreiche Studien erschienen, unter denen besonders die von V. Gérand, Essai sur Taine, son oeuvre et son influence (Paris, Hachette, 1901) hervorgehoben zu werden verdient. In einer anderen Schrift: Bibliographie critique de Taine (Paris, Picard, 1902) bespricht derselbe Verfasser 292 verschiedene Artikel oder Abhandlungen, die sich mit dem Französischen Kritiker und Philosophen befassen. Einen weiteren Einblick in das innere Leben Taines gewährt uns die 1902 begonnene ‚Vie et Correspondance' (Paris, Hachette, 2 Bde. 1902 und 1904). Ein dritter Band soll das Werk, das indess nur einen Teil der Korrespondenz umfasst und darum nicht ganz befriedigt, zum Abschluss bringen (Vgl. die Besprechung im „Hist. Jahrbuch" 1905, S. 212 f).

Roure will in seinem Werk die Geistesarbeit Taines im Zusammenhang betrachten, indem er untersucht, welche Stellung derselbe zu den verschiedenen Fragen auf dem philosophischen, religiösen u. s. w. Gebiete einnimmt. In sechs Kapiteln ordnet er die Ansichten Taines unter folgenden Gesichtspunkten: I. Philosophie (p. 1—58); II. Religion et naturisme (p. 59—81); III. Naturisme et sensualisme (p. 83—106); IV. Les idées politiques de Taine (p. 107—146); V. Plan d'organisation

(p. 147—172); VI. Les deux Taine (p. 173—190). In seinen Ansichten ist Taine sich stets ziemlich gleich geblieben, wenn auch einige seiner Aussprüche sich nicht leicht konziliiren, und man darum gewissermassen von „zwei Taine" sprechen kann. Während man in seinen politischen und sozialen Anschauungen viel Gutes findet, muss man im allgemeinen seinen philosophischen und religiösen Erwägungen widersprechen. In der Philosophie war sein erster Lehrmeister Spinoza, dessen Werke er bereits im Alter von 19 Jahren eifrig studierte und später durch Hegels ‚Logik' ergänzte. Mit beiden bekennt er sich zum monistischen Pantheismus. Seine philosophische Lehre ist eher Naturismus zu nennen, als Materialismus oder Positivismus, da er das Geistige nicht unmittelbar leugnet oder verwirft. In der Biologie bekennt er sich zum Evolutionismus Darwins und fügt dessen beiden Akkommodationsfaktoren der Rasse und der Umgebung noch einen dritten „le moment", den Zeitumstand, hinzu. In der Psychologie erfindet er die Theorie der „wahren Halluzination" und bekennt sich zu einem Determinismus, der indes Pflicht und Verantwortlichkeit nicht ausschliessen soll. Seiner Zeit hat man ihm oft den Satz: „Laster und Tugend sind zwei Produkte wie Vitriol und Zucker" vorgeworfen. Dieser Satz, den er einst geschrieben, ist, für sich allein genommen, der Ausdruck des krassesten Materialismus. Nach seiner Erklärung wollte er jedoch hierdurch nicht sagen, dass Laster und Tugend einfach wie chemische Produkte sich verhalten, sondern dass jeder komplexe Begriff aus anderen einfacheren Begriffen zusammengesetzt ist. Wie es nun unumgänglich notwendig ist, um Vitriol zu erhalten oder zu lösen, dessen chemische Bestandteile zu kennen, so ist es auch notwendig, um bei einem Menschen moralische Dispositionen hervorzubringen oder zu beurteilen, die „psychologischen" Elemente zu kennen, aus deren Zusammentreffen sie entstehen. Ist auch durch eine solche Erklärung der Ausdruck etwas gemildert, so enthält er doch in prägnanter Weise seine ganze Lehre von der Identität der moralischen und materiellen Ordnung. Ohne Zweideutigkeit erkennt man seine wahre Anschauung in folgenden Worten eines Aufsatzes aus dem Jahre 1853—1855:

„Laster, Tugenden, Verbrechen und heroische Taten erscheinen als notwendige Folge der Natur der Einbildungskraft, des Temperamentes, der Erziehung, des physischen und moralischen Milieu". („De la Volonté", veröffentlicht in der ‚Revue philosophique', November 1900. Roure, p. 900.) —

Zu einer pessimistischen Moral, die in dem Nebenmenschen nur Minderwertigkeiten findet, kommt bei ihm noch der Abfall von jeder positiven Religion und die Rückkehr zum heidnischen Kult der Naturkräfte und -Schönheiten. Zwei Jahre vor seinem Tode schrieb er:

„Nicht mit dem Christentum, wohl aber mit dem jetzigen Römischen Katholizismus ist die moderne Wissenschaft unversöhnlich; mit dem weisen, liberalen Protestantismus ist die Versöhnung möglich" (Roure, p. 68).

Dieser unversöhnbare Gegensatz zwischen Katholizismus und Wissenschaft war einer seiner oft ausgesprochenen aprioristischen Sätze, an dessen Beweis er nie dachte, gegen den er aber selbst oft unbewusst die wichtigsten Geständnisse lieferte.

Das Werk von Roure setzt bereits die Kenntnis des Lebens und der Schriften Taines voraus; allein könnte es also nicht genügen, um den Französischen Philosophen zu verstehen. Es bietet eine vortreffliche Orientierung über die Geistesarbeit Taines und, durch die Zusammenfassung von dessen Ansichten und Lehren in einige Hauptgesichtspunkte, einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der modernen Französischen Philosophie, die sich eng der Deutschen rationalistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts anschliesst.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Weltanschauungslehre. Von Heinrich Gomperz. Erster Band: Methodologie. Jena und Leipzig, Diederichs. 1904.

Der Vf. dieses auf breitester Grundlage angelegten philosophischen Systems bezeichnet sein Werk selbst als einen

„Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten".

Den etwas auffallenden Titel: „Weltanschauungslehre" erklärt er in einem eigenen (1.) Paragraphen:

„Die heute als Metaphysik oder Erkenntnistheorie genannte, oft auch in Metaphysik und Erkenntnistheorie zerfällte philosophische Disziplin wird im folgenden als Weltanschauungslehre oder Kosmotheorie bezeichnet werden."

Die Benennung der Metaphysik als Weltanschauungslehre ist gewiss insofern berechtigt, als das letzte Ziel aller metaphysischen Spekulationen die Bildung einer allgemeinen Weltanschauung sein muss.

Das Werk wird voraussichtlich einen bedeutenden Umfang einnehmen, da schon die Methodenlehre einen stattlichen Band von 412 Seiten ausmacht.

Der Vf. geht sehr systematisch vor, um die richtige Methode zu gewinnen. Er nimmt die Grundbegriffe: Substanz, Identität, Relation, Form durch; findet geschichtlich immer vier verschiedene Auffassungen derselben: die animistische, die metaphysische, die ideologische und die kritizistische. Dieselben werden einzeln als unhaltbar dargetan, um jeweilig die eigene, vom Vf. „pathempirische" genannt, an ihre Stelle zu setzen. Daraus ergibt sich ihm sodann als Schlussergebnis die pathempirische Methode als die allein berechtigte, oder doch als die vorzüglichste. Alle vier niederen Auffassungen enthalten ein wahres Moment, das in der pathempirischen zur Geltung kommt, ihre Widersprüche aber sind in dieser aufgehoben, und so ergibt sich diese Methode als die „dialektische"

im Sinne Hegels. Sachlich freilich sind beide Methoden durch eine weite Kluft getrennt: Hegels System ist Panlogismus, Gomperz proklamiert die Alleinherrschaft des Gefühls. Die Substanz, die Relation sind Gefühlseindrücke; die „Totalimpression" ist der Träger der Akzidenzien, in der Totalimpression sind die Glieder einer Beziehung „eingebettet" usw. Daher der Name „Pathempirismus". Derselbe

„ist die Denkrichtung, welche die kosmotheoretischen Probleme durch Aufzeigung der unseren Formbegriffen zu Grunde liegenden Gefühle, somit durch psychologische Untersuchungen aufzulösen sucht".

So sehr wir dem Bestreben des Vf.s, über die herrschende empiristische, positivistische Richtung in der Philosophie, welche aller Metaphysik abhold, nur noch Psychologie und damit vermengte Erkenntnistheorie gelten lassen will, hinauszugehen, unsere Anerkennung zollen müssen, so können wir doch seinen Ergebnissen in keiner Weise beipflichten. Er ist im Grunde auch in der Psychologie steckengeblieben, indem er in ein rein subjektives Moment die fundamentalsten Verstandesbegriffe auflöst, ja das Subjektivste im Menschen, das Gefühl, zur Grundlage der Metaphysik macht.

Dabei erkennen wir gerne die spekulative Kraft, den Scharfsinn in der Kritik, die seltene Vertrautheit mit der philosophischen Literatur, welche der Vf. an den Tag legt, an und bedauern, dass diese schönen Eigenschaften für eine so unhaltbare Sache verschwendet sind. Wir halten übrigens diese Untersuchungen der Weltanschauungslehre einer eingehenderen Würdigung wert, weshalb wir noch einmal auf dieselbe zurückkommen werden.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Von Friedrich Ueberweg. Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8°. 404 S. 1905.

Wir weisen hiermit darauf hin, dass nunmehr auch der zweite Teil des Ueberwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie in neunter Auflage vorliegt. Da alle seit der letzten Auflage erschienenen Publikationen über patristische und scholastische Philosophie in das Literaturverzeichnis aufgenommen sind, so steht das Werk in seinem bibliographischen Teile wieder ganz auf der Höhe der gegenwärtigen philosophiegeschichtlichen Forschung und ist darum für jeden Fachmann unentbehrlich.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Essai philosophique sur les géometries non Euclidiennes. Par L. Delaporte. Paris, Naud. 1903. 8°. 140 p.

Nachdem die beiden ersten Kapitel des Buches einen kurzen Ueberblick über die historische Entwicklung und eine klare Darlegung des Wesens der verschiedenen Formen der nichteuklidschen Geometrie, welche sich auf der Definition einer ersten Geraden, einer ersten Fläche und eines ersten Raumes aufbauen, gegeben haben, vergleicht das dritte Kapitel diese Definitionen mit denen Euklids und der philosophischen Definition des Raumes. Der Vf. kommt so zu dem etwas dürftigen Resultate, dass die Geometrie Euklids Strenge und Anschaulichkeit der Beweisführung in der schönsten Weise verbinde, während sich die neuere Geometrie in ihrem Streben nach logischer Strenge allzusehr von der Anschauung entferne und den Namen „Gerade" auf Gebilde anwende, denen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche diese Benennung nicht zukommen kann. Mit einer eingehenden Literaturangabe schliesst die Schrift, die wegen der klaren und exakten Darstellung der Grundlagen der nichteuklidschen Geometrie allen, denen es um eine erste Einführung in dieses Gebiet zu tun ist, warm empfohlen werden kann.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales. Par François Picavet, Sécrétaire du Collège de France etc. Paris, F. Alcan. 1905. gr. 8°. p. XXXII, 368. *Fr.* 6.

Nach der kurzen Einleitung und der ausführlichen Literaturangabe (p. XIII—XXXII) beginnt der Verfasser im ersten Kapitel mit der „Geschichte der Philosophie in der Kulturgeschichte" (p. 1—25), in welchem er zeigen will u. a., was zu einer Geschichte der Philosophie erforderlich ist. Der Geschichtsschreiber der Philosophie muss vor allem den Wert und Inhalt der Texte kennen, prüfen, vergleichen und erklären. Um die Texte richtig zu würdigen, ist ihm auch die Kenntnis der Geschichte des Staates und seiner Institutionen, der Literatur und der Künste, der Religionen und theologischen Lehren notwendig. Zum Verständnis der philosophischen Texte des Altertums und des Mittelalters ist die Kenntnis der Religionen und des Dogmas geradezu unentbehrlich. „Die mittelalterliche Kultur" (Kap. II, p. 26—45) hat gerade als hervorstechenden Charakter Religion und Theologie. Juden, Christen und Mohammedaner haben ihre heiligen Bücher: Bibel, Evangelium und Koran; ihre Religionen stimmen überein in der Annahme des Monotheismus, der Schöpfung und der Vorsehung, der Unsterblichkeit der Seele usw. Diese Religionen wollen, eine jede mit Ausschluss der zwei anderen, die Wahrheit für sich allein besitzen und betrachten es als ihr Recht, sie auszubreiten

durch Ueberzeugung mittels Predigt und Belehrung oder durch Gewalt mittels Waffen und Verfolgungen. Nur wenige gebrauchen ausschliesslich die Vernunft oder die Erfahrung. Die Kap. 3, 6 und 7 (p. 46—70 und p. 125—191) enthalten in grossen Zügen die eigentliche Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Diese Philosophie entlehnt ihre Methode und ihre positiven Errungenschaften mehr oder weniger direkt aus den hellenischen Wissenschaften und Philosophien, denen sich manchmal noch altrömische Tendenzen anschliessen. Die Philosophen sind zugleich Theologen, ihre Forschungen erstrecken sich auf die sinnliche und die geistige Welt, auf das gegenwärtige und das zukünftige Leben. Für die Geschichte der Philosophie ist es darum unumgänglich uotwendig, „die mittelalterlichen Lehranstalten und die damals angenommenen Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie" (Kap. 4, p. 71—94) genau kennen zu lernen. „Die wahren Lehrmeister der mittelalterlichen Philosophie" (Kap. 5, p. 95—124) sind nicht so sehr Aristoteles und Plato, als vielmehr Plotinus und dessen Schule. Wenn auch die dogmatischen Autoritäten nicht selten den Vorrang hatten, so nehmen doch „Vernunft und Wissenschaft in den mittelalterlichen Philosophien" (Kap. 8, p. 192—232) einen bedeutenden Platz ein. Im neunzehnten Jahrhundert sehen wir eine „thomistische Restauration" bei den Katholiken. Picavet gibt darum im Kap. 9, p. 233—313 einen Ueberblick über die ganze thomistische Bewegung der neueren Zeit, die Werke und Zeitschriften, die Institute und Fakultäten, welche die mittelalterliche Philosophie zu Ehren bringen wollen. Unter den verschiedenen Zeitschriften ist dem „Philos. Jahrbuch" (p. 281—285) eine längere, einfach referierende Mitteilung gewidmet. Inbezug auf die thomistische Bewegung in Rom selbst (p. 259 sqq.) ist nur die Literatur bis 1890 berücksichtigt. Das letzte Kap., p. 314—345, gibt eine Würdigung der „Geschichte der mittelalterlichen Philosophien, wie sie geschrieben und gelehrt wird und wie sie zu schreiben oder zu lehren wäre." Unter den besprochenen Werken sind nur die von B. Hauréau, Else Blanc, J. de Wulf und Heinze-Ueberweg.

Stets bemüht in seinen Ausführungen eine rein historische und objektive Methode einzuhalten, hat der Verfasser einen überaus reichen Stoff angesammelt. Jedoch wird derjenige, der in seinem Werke die eigentliche Geschichte der Philosophie des Mittelalters sucht, nicht ganz befriedigt sein. Darum soll das Werk eben nur eine „Skizze", „une esquisse d'histoire" bieten und gewissermassen uns den Weg vorzeichnen, dem man folgen muss, um zu einem richtigen Verständnis der Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu gelangen. Picavet betont vielleicht zu sehr den Zusammenhang zwischen Philosophie und Dogma im Mittelalter. Neu ist jedenfalls die Hypothese, deren Beweis er erbracht zu haben glaubt, dass Plotinus der wahre Lehrmeister der mittelalterlichen Philosophen gewesen ist:

„Plotin est-il bien le véritable maître des philosophes du moyen âge? C'est ce que nous croyons avoir montré tout spécialement dans notre chapitre cinquième" (p. VIII).

„Plotinus hat die wahrhaft klassische Auslegung einer berühmten Stelle des hl. Paulus (Act. 17, 27—28) gegeben; seine Schüler haben Plato und Aristoteles den Christen, den Arabern und Juden erklärt. Durch den hl. Basilius, seine Zeitgenossen oder seine Nachfolger, durch Pseudo-Dionysius Areopagita und Joh. Scotus Eriugena, durch Macrobius und den hl. Augustinus, durch die Orthodoxen und Heterodoxen der drei Religionen ist Plotinus zum Gemeingut aller spekulativen Geister geworden, so dass man seine wesentlichen Lehren, wie sie in seinen Werken vorhanden sind oder durch seine Schüler, Christen oder Neuplatoniker modifiziert wurden, bei Malebranche, Bossuet oder Fénélon, wie bei Spinoza und den Deutschen Denkern vom Anfang des 19. Jahrhunderts wiederfindet" (p. IX). Es ist dieses eine Hypothese, wie sie der Verfasser bereits früher in in einer besonderen Abhandlung: „Plotin et les mystères d'Eleusis (Paris, Leroux 1903) in der Französischen Académie des Sciences morales vorgetragen hatte. Allein zu ihrem Beweise fehlt noch vieles, und ein solcher Beweis wird wohl auch nie gelingen. (Vgl. die Besprechung von De Wulf, Revue Néo-Scolastique, 1905, p. 142 sqq). Man muss auch in der an historischen Tatsachen, Analysen u. dgl. m. so reichen „Skizze" den Mangel eines alphabetischen Sach- und Personenregisters bedauern. Die sehr ausführliche Inhaltsangabe, die auf 21 Seiten das ganze Werk genau analysiert und resumiert, kann diesen Mangel nicht ganz beseitigen, besonders da die Unterabteilungen der Kapitel in Paragraphen im Werke selbst nicht angedeutet sind. Man darf gespannt sein auf die zu erwartende „allgemeine und vergleichende Geschichte der mittelalterlichen Philosophien", welche der Autor vorbereitet, nach den in dieser „Skizze" niedergelegten Grundsätzen und Anschauungen.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle** O. M. I.

Prinzipien der Metaphysik. Von Branislav Petronievics. 1. Bd. 1. Abt. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie. Heidelberg, Winter. Gr. 8, XXXI, 444 S. 1904.

Der Verfasser setzt sich die Aufgabe, die grossen Welträtsel zu lösen und die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Damit dieses erreicht werde, muss zunächst die gegenwärtige Mathematik gründlich reformiert werden. Es muss gezeigt werden, dass alle räumlichen Gebilde aus einer endlichen Anzahl einfacher Punkte bestehen. Auf dieser Grundlage ist sodann eine neue, die „diskrete" Geometrie auf-

zurichten. Ist dies geschehen, so bietet alles übrige keine grossen Schwierigkeiten mehr:

„Nachdem das Problem des Raumes und der Zeit mathematisch aufgelöst wurde und das Prinzip des Diskreten sich dabei als vollgültig erwies, war die Lösung der ontologischen Grundprobleme nicht mehr so schwierig wie früher. Das Problem der beziehungslosen und der beziehungsvollen Welt war leicht auflösbar, sobald die Diskretion als das metaphysische Grundprinzip bekannt wurde; ebenso war das Problem des Werdens leicht auflösbar, sobald man die Unendlichkeit aus der Welt der Vielheit, der Mannigfaltigkeit und der Veränderung völlig ausgeschlossen hatte; denn es ergab sich dann mit metaphysischer Notwendigkeit, dass das Unendliche nur als die absolut kontinuierliche unausgedehnte qualitätslose Substanz zu fassen ist" (S. X).

Aber wie kann der Raum aus einfachen Punkten bestehen? Müssen sich diese Punkte nicht berühren, und fallen sich berührende Punkte nicht vollständig zusammen? Das ist die grosse Schwierigkeit, zu deren Lösung der Verfasser im Anschlusse an Giordano Bruno zweierlei Arten von Punkten unterscheidet: „reale Mittelpunkte", deren Grösse gleich Eins zu setzen ist, und „irreale Zwischenpunkte", welche nur als gemeinsame Grenze zweier Mittelpunkte bestehen. Es berühren sich nun die Mittelpunkte nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Zwischenpunkte. „Mit dem Begriffe der mittelbaren Berührung steht und fällt die diskrete Geometrie" (S. VI).

Wollen wir über diese beiden Punktarten noch näheres erfahren, so hören wir (S. 204), der Zwischenpunkt sei von beiden Mittelpunkten, die er von einander trennt, durchaus verschieden. Er entspricht nämlich dem realen Negationsakte. Er ist durch diesen Akt gesetzt, aber der Negationsakt selbst befindet sich nicht in ihm, so dass der irreale Zwischenpunkt eine absolut einfache leere nichtseiende Lücke in dem realen Raume darstellt, die zwischen je zwei realen Mittelpunkten liegt.

Wir stossen hier auf die der Philosophie des Verfassers zugrunde liegende höchst seltsame Theorie von der Realität des Negationsaktes: Die Verschiedenheit zweier Objekte ist nicht etwa eine rein logische Beziehung, sondern eine eigene Realität, welche die Objekte auseinander hält. Schwarz und weiss sind zwei verschiedene Qualitäten. Es muss zwischen ihnen etwas bestehen, das sie trennt und ihr Zusammenfallen verhindert. Das kann aber nur ein „realer Negationsakt" sein, da einer rein formalen Beziehung eine so wunderbare Trennungskraft nicht zugeschrieben werden darf. Diese Thorie ist einer der Grundpfeiler der Philosophie Petronievicz'.

Es ist klar, dass sie eine Widerlegung nicht verdient. Weiss und Schwarz brauchen nicht durch eine Realität auseinander gehalten zu werden, da sie gar kein Bestreben haben, in Eins zusammen zu fallen. Sie sind und bleiben schon dadurch verschieden, dass Weiss eben Weiss und Schwarz Schwarz ist.

So lange der Verfasser sich von der Idee des realen Negationsaktes nicht frei macht, wird es ihm trotz seines lebhaften Erkenntnisdranges und seiner unzweifelhaften spekulativen Begabung, die an gar manchen Stellen seines Buches zum Ausdrucke kommen, nicht gelingen, zur Lösung der Welträtsel etwas beizutragen und die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae secundum principia Thomismi et Molinismi collata. Auctore Dr. Joanne Ude. Graecii, Sumptibus „Styriae". 1905. p. IX, 348. *K.* 10.

Diese Erstlingsarbeit bietet ein doppeltes Interesse, ein historisches und ein psychologisches dazu; ersteres, insofern hier aufs neue (nachdem es von anderen früher schon geschehen ist) der Nachweis versucht wird, nicht Bañez oder sonst ein Thomist des 16. Jahrhunderts habe die *praedeterminatio physica* erfunden, sondern bereits in der vorausgehenden Zeit hätten hervorragende Scholastiker, vor allem Capreolus, der „princeps Thomistarum", sie vertreten und dies unter ausdrücklicher Berufung auf den hl. Thomas selber; letzteres, weil uns der Verf. zu Zeugen seines psychologischen Werdeganges in dieser Frage macht: vom Molinismus, den er bis p. 110 verteidigt, schwenkt er mit einem Male ins thomistische Lager ab. Die Erkenntnis, dass Capreolus ausgesprochener Verfechter der *praedeterminatio physica* sei, veranlasst ihn zu diesem Schritt. Der Inhalt der Monographie gliedert sich folgendermassen:

Der erste Teil (p. 1—110) enthält einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über den Verlauf der Kontroverse zwischen Molinisten und Thomisten von ehedem bis heute, sodann eine begriffliche Entwickelung der Willensfreiheit, Erörterungen über die Notwendigkeit und Beschaffenheit des natürlichen bezw. übernatürlichen Einflusses Gottes (ob *concursus simultaneus*, *motio* oder *praemotio physica* bezw. *gratia de se efficax* oder nicht) auf die natürlichen bezw. übernatürlichen menschlichen freien Handlungen, über die göttliche Erkenntnis der sog. *futuribilia*, über die Prädestination, alles unter fortwährender Gegenüberstellung der diesbezüglichen molinistischen und thomistischen Auffassung. — Der zweite Teil (p. 111—299) bietet nach einer knappen geschichtlichen Würdigung des grossen Mannes und seiner Gegner eine Exegese der hervorragendsten in Betracht kommenden Texte aus dem Sentenzenkommentar des Capreolus nach den obenerwähnten Gesichtspunkten. Ein Appendix: Libri II. sent. Capreoli distinctio XXV. q. I. schliesst die Arbeit ab,

Auf die sachlichen Ausführungen Udes im einzelnen gedenken wir in einem eigenen Artikel einzugehen; hier mögen nur einige Bemerkungen

allgemeiner Natur verstattet sein. Udes Arbeit zeugt entschieden von nicht geringer spekulativer Begabung und von guter Vertrautheit mit der scholastischen Denk- und Ausdrucksweise; seine Darlegungen zeichnen sich durchweg durch Klarheit und Bestimmtheit aus; auch den schwierigeren spekulativen Fragen sucht er mit bemerkenswerter Schärfe und Sicherheit auf den Grund zu gehen.

Indes haften der Studie auch nicht zu unterschätzende Mängel an. Die Literatur ist nicht genügend herangezogen. Allerdings war, wie der Verf. mir auf Befragen brieflich mitteilte, sein Zweck nicht der,

„im ersten Teil das thomistische und molinistische System darzulegen, sondern einfach den heutigen[1]) Stand der Kontroverse in den Hauptpunkten aufzuzeigen, stets unter Hinblick auf den Hauptzweck, Capreolus aus sich selbst heraus zu erklären. Nicht mehr und nicht weniger war meine Absicht. Darum wurden auch keine anderen grossen Thomisten oder Molinisten berücksichtigt."

Allein selbst unter Berücksichtigung dieser Einschränkung, die sich aufzuerlegen ganz gewiss Sache des Verfs. allein war, und derentwegen man ihn nicht tadeln kann, muss die Literatur-Heranziehung und -Ausbeutung bemängelt werden. Da treten z. B. im I. Teil stets „die" Molinisten und „die" Thomisten auf, und schliesslich sind es doch nur ein paar Vertreter des Thomismus (Zigliara, Dummermuth, vorübergehend auch Buonpensiere), die herausspringen, während für die Molinisten — nach einer flüchtigen Erwähnung und Zurückweisung einiger den *concursus simultaneus* und das damit Zusammenhängende verfechtenden Molinisten (Mazzella, Pesch) — nur die neurömische Schule in die Schranken tritt, und auch hier nur in drei Vertretern (Billot, de Maria, Pignataro), wobei wieder nur Pignataro fast ausschliesslich zu Worte kommt. Dass Ude die weitere Oeffentlichkeit mit der vermittelnden Stellung der neurömischen Molinistenschule in dieser Frage bekannt gemacht hat, dafür gebührt ihm Dank, da die diesbezüglichen Publikationen meist nur in Lithographien vorliegen, die schliesslich bloss in Schülerkreisen verbreitet sind. Aber die zahlreichen sonstigen Vertreter dieser neurömischen Schule in ihren verschiedenen Spielarten werden es ihm kaum verzeihen, dass er sie nicht der Erwähnung für wert hielt, nicht einmal insofern sie originelle Variationen der Hauptthesen der Schule zu bieten wüssten.

Auch im II. Teil ist die Literatur nicht genügend nachgesehen, auch wenn im Auge behalten wird, dass Ude den Capreolus „aus sich selbst heraus" erklären wollte. Es liegen zur Exegese des Fürsten der Thomisten auch in dieser Frage recht schätzenswerte Vorarbeiten von beiden Seiten vor, die man nicht hätte übergehen sollen.

---

[1]) Von mir unterstrichen.

Auch an methodologischen Fehlern leidet die Arbeit Udes. Nur nebenbei sei erwähnt, dass trotz der Neuausgabe der Werke Capreols nach der Ausgabe des 16. Jahrhunderts (Venedig) zitiert wird. Vor allem aber die Anlage des Werkes ist zu beanstanden. Es hört sich ja ganz schön an:

„Duas igitur partes complecitur libellus, generalem unam, administrantem scilicet principia, secundum quae discutienda erunt verba principis Thomistarum, et specialem alteram, in qua secundum ea, quae in prima parte dicta sunt, fit inquisitio in verba Capreoli, eruendo nimirum ex ipsis, utrum Capreolus sit Thomista an Molinista" (p. IV).

Diese Anordnung mag einen oft angewandten logischen Prozess darstellen, das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen: methodisch ist sie hier verfehlt, da sie von vornherein eine bestimmte Terminologie und eine bestimmte Auffassung festlegt, nach welcher dann beinahe notwendig exegesiert werden wird trotz alles Strebens nach Objektivität, trotz aller Absicht, den Capreolus „aus sich selbst heraus" und im Sinne seiner Zeit zu erklären. Methodisch allein richtig wäre gewesen, sofort an die Interpretation des Capreolus heranzutreten, seine Terminologie und seine Auffassung in dieser Frage genau und unparteiisch festzustellen und dann erst zuzusehen, inwieweit sich beide mit der molinistischen bezw. thomistischen Terminologie und Auffassung decken; gleichen Worten liegt bekanntlich nicht immer auch der gleiche Sinn unter, zumal wenn eine Jahrhunderte lange Entwicklung über sie dahingegangen ist. Vielleicht hätte sich ergeben, dass C. gewisse Worte, die in dem Streit zwischen Molinisten und Thomisten von jeher von entscheidender Bedeutung waren und noch sind, in ganz anderem Sinne versteht, als derjenige ist, den sie im Munde der streitenden Parteien haben. Im Rahmen dieser Methode wäre der Verfasser dann wohl auch der Aufgabe enthoben gewesen, seine wissenschaftlichen Wandlungen vorzuführen, die, so interessant sie in sich zu lesen sind, in eine Studie über die Ansicht des Capreolus in Sachen der Willensfreiheit, wie mir scheint, nicht recht hineinpassen wollen. — Auch an einer gewissen Weitschweifigkeit und an Wiederholungen leidet die Arbeit, sowohl im ersten wie im zweiten Teile. Das Bild des Capreolus hat dadurch an Schärfe und Abrundung verloren.

Es ist mir zufällig bekannt, unter welch schwierigen und widrigen äusseren Verhältnissen Ude seine Arbeit angefertigt hat. Bei seiner unleugbaren, oben auch anerkannten Befähigung für die Behandlung spekulativer Fragen sind darum die gerügten Mängel wohl mehr auf Rechnung der äusseren Umstände zu setzen.

Wir wünschen aufrichtig, er möge auf diesem Gebiete weiterarbeiten, da wir überzeugt sind, dass er Tüchtiges vollbringen wird.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Petri Card. Pázmány . . . opera omnia partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquioribus et castigatiorib. edita per Senatum academ. regiae scient. Universitatis Budapest. . . . *Series latina,* Tom. 6. **I. Theologia scholastica (III):** In III. Part. Summae theol. s. Thomae: *De Incarnatione et Sacramentis* (qq. 68—75). Recens. Desid. Bita O.S.B. — **II. Opera minora:** 1. Pro Societate Jesu. 2. Peniculus Papporum. 3. Logi alogi. 4. Falsae originis motuum hungaricorum succincta refutatio. 5. Vindiciae ecclesiasticae. Ed. Io. Kiss. 6. Acta et Decreta Synodi Dioec. Strigoniensis. Ed. Georg. Demkó. 7. Dissertatio etc. 8. Oratio ad Urbanum VIII. Ed. Io. Kiss. Budapestini, Typis reg. scient. Universit. 1904. gr. 4°. 714 p. *Kron.* 10.[1])

Den fünften Band der *Series latina* der *Opera omnia* Pázmánys brachten wir im 15. Jahrgange (1902) dieser Zeitschrift (S. 482) zur Anzeige. Ihm ist nach einer Unterbrechung von 4 Jahren der sechste Band gefolgt.

Zunächst kommt in ihm (S. 1—168) die *Theologia scholastica* in der Form eines Kommentars zur *Summa theol.* des hl. Thomas zum Abschluss. Behandelt werden Fragen aus der besonderen Sakramentenlehre (Taufe und Eucharistie).

Die sich anschliessenden *Opera minora* bieten grösstenteils Gelegenheitsschriften, veranlasst durch die religiösen und politischen Kämpfe in Ungarn zu Beginn und bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Den Schluss bildet die Ansprache, welche Pázmány im Jahre 1632 als Gesandter Ferdinands II. an Papst Urban VIII. hielt, um dessen Unterstützung im 30jährigen Kriege gegen Gustav Adolf und Ludwig XIII. anzurufen.

Druck und Ausstattung auch dieses Bandes verdienen alles Lob.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

---

[1]) Pázmánys *Opera omnia* — sowohl die lateinischen *(Series latina)* wie die Ungarischen — können auch jetzt noch zum Subskriptionspreis à Bd. 10 Kronen, aber nur bei direkter Bestellung bei dem „Dekanat der Theologischen Fakultät der Universität Budapest" bezogen werden, während der Preis im Buchhandel sich höher stellt.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Herausgeg. von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1905.

37. Bd., 1. u. 2. Heft: W. Trendelenburg, Quantitative Untersuchungen über die Bleichung des Sehpurpurs in monochromatischem Lichte. S. 1. „Es hat sich gezeigt, dass die bleichende Wirkung spektraler Lichter auf den Sehpurpur der Wirkung derselben auf das Auge unter den Bedingungen des Dämmerungssehens mit Annäherung proportional verläuft." „Die Kurven der Dämmerungswerte und der vom Sehpurpur absorbierten Energiemengen sind mit grosser Annäherung identisch." — **P. Ephrussi, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. S. 56.** „Bei minderer Aufmerksamkeit verliert das Lesen mit gehäuften Wiederholungen seinen Vorzug vor dem Lesen im ganzen oder tritt gar hinter dasselbe zurück." „1. Bei der Einprägung von sinnlosen Silben ist das Lesen mit gehäuften Wiederholungen im allgemeinen beträchtlich ökonomischer als das Lesen im ganzen. 2. Bei der Einprägung von Zahlen oder von Wort- und Zahlenpaaren führt eher das Lesen im ganzen zu besseren Resultaten."

3. u. 4. Heft: P. Ephrussi, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. S. 161. „Bei jedem Lesen eines Lernstückes hat man zwei Wirkungen des Lesens zu unterscheiden, 1^0 die Geläufigmachung der Glieder des Lernstückes in Beziehung auf Auffassen und Aussprechen, 2^0 die Assoziierung der Glieder, die eigentliche Einprägung." Darum können drei Hauptsätze aufgestellt werden: „1. Die Herstellung von Assoziationen zwischen den Gliedern eines einzuprägenden Lernstoffes beginnt wesentlich nur dann, wenn dieser Stoff einen gewissen Grad der Geläufigkeit besitzt resp. erreicht hat. 2. Ist der zu erlernende Stoff von ungeläufiger Art, so wird eine gewisse Anzahl von Wiederholungen darauf verwandt, denselben auf ein gewisses Niveau der Geläufigkeit zu bringen. Daraus ergibt sich, dass unter sonst gleichen Umständen von zwei zu vergleichenden Memoriermethoden im allgemeinen diejenige ökonomischer ist, bei der auf die Herstellung der für die

Assoziationsbildung notwendigen Geläufigkeit eine geringere Anzahl von Wiederholungen verwandt wird. 3. Handelt es sich um einen der Versuchsperson in hohem Masse geläufigen Stoff, so wird der ökonomische Wert der von uns untersuchten Verfahrungsweisen in erster Linie durch Faktoren bestimmt, die bei einem ungeläufigen Stoffe eine mehr sekundäre Rolle spielen, z. B. durch die Anreizung, welche die Aufmerksamkeit bei der benutzten Vorführungsweise des Lernstoffes erhält.“ In Bezug auf den Einfluss der Lesegeschwindigkeit auf das Einprägen ergab sich das Paradoxon: „Während das rasche Tempo bei der Prüfung des Einflusses der Lesegeschwindigkeit mittels des E-Verfahrens sich ökonomischer als die langsameren Tempi erwies, ergab bei Anwendung des T-Verfahrens (Trefferverfahren) das rasche Tempo minderwertige Resultate als die anderen Tempi.“ Es ergab sich ferner, „dass der Abfall der Assoziationen in der Zeit eine Funktion der Lesegeschwindigkeit ist.“ So erklärt sich uns das Paradoxon: „Dasselbe beruht in erster Linie darauf, dass zwar die Resultate der T-(Treffer-)Methode, nicht aber auch diejenigen der Methode der unmittelbaren Erlernung (E) von dem Abfall abhängig sind, den die Assoziationen bei fortschreitender Zeit erfahren.“ **— R. P. Angier, Vergleichende Messung der kompensatorischen Rollungen beider Augen. S. 235. — E. Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont. S. 250.** Ergänzung und Beschluss der früheren Forschungen des Vfs. „Dass wir eine Fläche, die Himmelsfläche sehen, ist eine Wirkung der Atmosphäre. . . . Da in vertikaler Richtung bald die Luftschichten erreicht werden, welche als dunkel zu gelten haben, so ist im Zenit die Himmelsfläche näher und dunkler als am Horizont. Da ferner die Himmelsfläche den Hintergrund für alle terrestrischen Objekte bildet, sodass die entfernteren bereits an dieser Fläche erscheinen, der Abstand zwischen ihr und einem heller hindurchscheinenden Gestirn aber erst recht nicht zur Wahrnehmung gelangt, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn wir auch die Gestirne an diese Fläche verlegen und als Teile bzw. Punkte derselben auffassen. Deshalb müssen sich die Scheiben der Sonne und des Mondes, die Sternbilder sowie alle anderen Objekte und Phänomene, welche wir auf die Himmelsfläche projizieren, dem perspektivischen Anblick derselben fügen. Dieser besteht aber eben darin, dass die scheinbaren Grössen ihrer unter gleichen Winkeln gesehenen Teile vom Zenit bis zum Horizont wachsen, da sie hier weiter von uns entfernt ist als dort.“

5. Heft: G. Alexander und R. Bárány, Psychophysiologische Untersuchungen über die Bedeutung des Statolithenapparates für die Orientierung im Raume an Normalen und Taubstummen. S. 321. Nebst Beiträgen zur Orientierung mittels taktiler und optischer Empfindungen. „Alle Versuchspersonen bestimmen am besten die Senkrechte auf der Mitte der Stirn. Aber auch hier findet sich ein beträcht-

liches unsicheres Feld.“ Ein wesentlich grösseres unsicheres Feld ergeben die Bestimmungen der Senkrechten rechts und links von der Mitte der Stirn, noch grösser ist das UF in den Versuchen zur Bestimmung geneigter Linien auf der Stirn. „Auffallend ist, dass alle Versuchspersonen die Senkrechte im Raume bei Kopfneigung besser bestimmen als die 45° geneigte Linie bei geradem Kopfe.“ Ein wesentlicher Unterschied in Bezug auf die Grösse des unsicheren Feldes ist zwischen Normalen und Taubstummen nicht zu konstatieren. „Die Wirkung des senkrecht stehenden Netzhautmeridians ist an die aufrechte Stellung von Körper und Kopf gebunden. — **B. Hammer, Zur experimentellen Kritik der Theorie der Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 363.** Alle bisherigen Erklärungen werden verworfen und eine dem Physiologen so naheliegende gegeben. „Ihr zufolge würde das Verschwinden der grauen Ringe schlechthin beruhen auf refinaler Ermüdung, Lokaladaption ... Das Wiederaufleben des Ringes rührt von Fixationsänderung her, wodurch verschieden adaptierte Netzhautstellen mit ins Spiel kommen. Die Fixation würde also gerade die umgekehrte Rolle gegenüber der von Münsterberg vorgeschlagenen spielen. Doch ist es wohl überdies nicht unmöglich, dass der Adaptationsprozess gleichwie der der negativen Nachbilder intermittierend ist, wobei also ein zweiter Faktor bei dem Wiederauftreten des grauen Ringes mit der Fixationsabweichung interferieren würde.“ Was die Gehörsschwankungen anlangt, so fällt die grosse Verschiedenheit der Zeitwerte bei verschiedenen Beobachtern auf. Das legt die Vermutung nahe, „dass die verschiedenen Experimentatoren Schallquellen von variierender objektiver Inkonstanz benutzt haben.“ In der Tat ergab die Untersuchung mehrerer Uhren, dass sie sämtlich Schwankungen aufwiesen. Ergebnis der Versuche: „1. Auf dem Gebiete des Gehörssinnes existieren überhaupt keine Aufmerksamkeitsfluktuationen. 2. Deswegen dürfen wahrscheinlich diejenigen Fluktuationen, die bei anderen Sinnen vorkommen, von extra-attentionaler Natur sein. Hinsichtlich des Gesichtssinnes haben wir dies schon nachgewiesen.“

6. Heft: R. P. Angier, Vergleichende Bestimmungen der Peripherie des trichromatischen und des deuteranopischen Auges. S. 401. Farbiges Licht erscheint in der äussersten Netzhautperipherie farblos, namentlich bei Dunkeladaption; beim helladaptierten nur, wenn das Objekt unter einem kleinen Gesichtswinkel erscheint. Die Farben unterscheiden sich da nur durch ihre Helligkeit, die „Peripheriewerte“. Dieselben sind erheblich verschieden von den „Dämmerungswerten“, d. h. die Helligkeit der Farben ist für das hell- und das dunkeladaptierte Auge in der Peripherie verschieden, je nach der Adaption. Der Gipfel der Peripheriekurve liegt im Gelb, der der Dämmerungskurve im Grün. Beim Protanopen liegt der Gipfel nicht im Gelb(-orange), sondern im Gelbgrün. Das Verhalten des Deuteranopen war noch nicht ganz fest-

gestellt. Diese neuen Experimente zeigen, „dass die Peripheriewerte des Vfs. mit denjenigen anderer normaler Trichromaten so gut wie ganz zusammenfallen, gegenüber denen des Deuteranopen eine deutliche Differenz in dem zu erwartenden Sinne aufweisen". — **G. Alexander und R. Bárány, Psychophysiologische Untersuchungen über die Bedeutung des Statolithenapparates für die Orientierung im Raume an Normalen und Taubstummen. S. 414.** Nur optische und taktile Bestimmungen können entscheiden, ob der Statolithenapparat bei der Orientierung im Dunkeln eine Rolle spielt. Zwischen Normalen und Taubstummen bestand in der Grösse des unsicheren Feldes kein Unterschied bezüglich der Lage der scheinbar Vertikalen. Weder bei Normalen noch bei Taubstummen lassen sich also „vorstellungsbildende Empfindungen des Statolithenapparates" nachweisen.

2] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann, Leipzig, Engelmann. 1905.

1. u. 2. Heft: E. Ebert und E. Meumann, Ueber einige Grundfragen der Psychologie der Uebungsphänomene im Bereiche des Gedächtnisses. S. 1. Zugleich ein Beitrag zur Psychologie der formalen Geistesbildung. A. Wirkung einseitig mechanischer Uebung auf das Gedächtnis. B. Ueber Oekonomische Lernmethoden. Die Annahme von verschiedenen Spezialgedächtnissen beruht nicht lediglich auf einer logischen Klassifikation, Zusammenfassung von verwandten Inhalten zu verschiedenen Gruppen, sondern stützt sich auch auf vier verschiedene Tatsachen: 1. Die verschiedene Gedächtnisbegabung; 2. die Spezialgedächtnisse entwickeln sich beim Kinde in verschiedenem Alter; 3. pathologischer Ausfall von einzelnen Gedächtnissen; 4. auf Unabhängigkeit des allgemeinen Gedächtnisses von der Uebung spezieller Gedächtnisse. Letzteres wird von Netschajeff u. a. behauptet, wird aber durch vorliegende Experimente widerlegt. Da sowohl die Methode der Teilung des zu memorierenden Stoffes, als die „Gesamtmethode" Fehlern unterliegt, wurden noch zwei neu vermittelnde V-Methoden angewandt, welche die Vorzüge der G. und T.-Methode zu vereinigen suchen. Es wurden Pausen eingeschaltet, einmal eine in der Mitte der Reihe, das andere Mal zwei, nach dem 1. und 2. Drittel. Die Versuche stellten die Tatsache fest, „dass es eine allgemeine Gedächtnisübung gibt, dass es also unmöglich ist, irgend ein Spezialgedächtnis isoliert von der Totalität der Gedächtnisfunktion durch Uebung zu steigern". Es ergab sich auch, „dass die allgemeine Steigerung des Gedächtnisses . . . bedeutend nachhaltig ist", auf mehrere Wochen sich erstreckt. „Ein Uebungsverlust ist bei Erwachsenen nach 146 Tagen Pause noch nicht vorhanden." Die Vorteile und Nachteile der verschiedenen Methoden gestalten sich folgendermassen: „a. V.-Methoden führen zum raschesten Neulernen und

zu einem Behalten von mittlerer Treue. b. Die T.-Methode führt zu einem relativ raschen Neulernen, aber unsicherem Behalten. c. Die G.-Methode führt vielfach zu einem langsameren, d. h. an Wiederholungen reicheren Neulernen, aber grösster Treue im Behalten und Sicherheit in der Reproduktion. d. Der Fortschritt nach einer unserer Methoden ist in demselben Masse geringer, je mehr sich die betr. Methode in ihren Resultaten der relativ besten Leistung nähert." Uebrigens nähern sich bei langer fortgesetzter Uebung im Lernen die psychischen Effekte der verschiedenen Lernmethoden einander an. „Die Vervollkommnung des Gedächtnisses trat in den Versuchen in folgender Weise zu tage: 1. Das Neulernen geht in kürzerer Zeit und mit weniger Wiederholungen von statten. 2. Die Ersparnis von Wiederholungen beim Wiedererlernen nimmt immer mehr zu. 3. Die Möglichkeit, sich beim unmittelbaren Behalten nachträglich auf ausgefallene Eindrücke zu besinnen, steigert sich beträchtlich. 4. Die Lernweise der Vp. ändert sich, indem einzelne Stadien des Lernprozesses zurücktreten, andere — namentlich das Stadium des Rhythmischlernens — an Bedeutung gewinnen. 5. Mit fortgesetztem Lernen verbessert sich nicht nur das Erlernen selbst, sondern es wird auch die ganze Summe der sekundären Begleitvorgänge des Lernens und die psychophysische Verfassung der Versuchsperson zweckmässiger dem Lernen angepasst." „Der Wille zur Vervollkommnung des Gedächtnisses beherrscht allmählich immer entschiedener das ganze Verhalten der Vp." „Es ist daher der Wille oder der Entschluss, eine Vervollkommnung zu erreichen, ein absolut notwendiges Element des Uebungsfortschritts." „Lustgefühle fördern die Arbeit des Gedächtnisses in hohem Masse," Unlustgefühle, eine wechselnde Stimmungslage und übermässiger Aufwand von motorischen Spannungen hemmen die Arbeit des Gedächtnisses sehr stark. „Für das monotone Assoziieren ist der entscheidende Faktor Konzentration der Aufmerksamkeit, ... für das dauernde Behalten das Wiederholen der gleichen Tätigkeit unter gleichen äusseren und inneren Bedingungen;" das Behalten fordert nämlich Mitwirkung eines mechanischen Momentes. „Als das eigentliche Mittel für die Erwerbung und Befestigung von Uebungsdispositionen, die später wieder aufleben können, ist nach unseren Versuchen anzusehen a. die Steigerung der psychophysischen Erregbarkeit bei der erstmaligen oder wiederholten Tätigkeit selbst. b. Die Summe der zeitlichen Faktoren: Die Dauer des Vorgangs und die Wiederholung." Die Mitvervollkommnung (Mitübung) erstreckt sich nicht in gleicher Weise auf die übrigen Gedächtnisse, sondern sie scheint dem Gesetze zu folgen, dass die speziellen Gedächtnisse genau in dem Masse durch Mitübung vervollkommnet werden, als sie auf Grund der Natur des Stoffes, der Lernmittel und der Lernweisen dem einseitig geübten Gedächtnis verwandt sind." Zur Erklärung der Mitvervollkommnung bieten sich vier

Möglichkeiten dar: a. Es gibt eine allgemeine Gedächtnisfunktion, b. die verwandten Spezialgedächtnisse werden mitgeübt; c. die Verbesserung beruht auf Verbesserung anderer Funktionen, der Aufmerksamkeit, Herbeiführung von Lustgefühlen, Beseitigung von störenden Gefühlslagen, Willensanstrengung usw.: d. es wird eine Lerntechnik durch Kunstgriffe erworben. Der Vf. sieht b. als die Hauptursache an, als sekundäre c. und d. Daraus ergibt sich die Möglichkeit reiner formaler Bildung, abgesehen vom Inhalt. — **M. Geiger, Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen. S. 233.** „Gefühlselemente sind da, wo letzte Bestandteile des Totalgefühls selbständig auf einen Gegenstand bezogen sind." Wundt gibt rein phänomenologisch sechs Gruppen an, Lipps gibt eine Systematik nach ihren Bedingungen und findet eine Unzahl. Aus den Elementargefühlen setzt sich ein Totalgefühl zusammen, und aus ihm das einheitliche Totalgefühl eines jeden Moments (Wundt). „Wir wollen die zusammengehörenden Totalgefühle innerhalb des Gefühlsganzen eines Moments als Gefühlsverbindungen bezeichnen," während Gefühlskombinationen aus zufällig gleichzeitigen Gefühlen entstehen, wie das Gemeingefühl. Das Problem lautet nun: „Welche Gefühlsverbindungen entstehen, wenn Gefühlselemente gleichzeitig gegeben sind, deren Entstehungsbedingungen im Zusammenhang stehen?" Der Vf. stellt folgendes Schema auf: „I. Verbindungen von Affektgefühlen. A. Verbindungen gegensätzlicher Gefühle. 1. Gefühlsverschmelzung (Mitleid). 2. Mehrdeutige Gefühlsverflechtungen. a. Gefühlsverdrängung (unangenehme Speise bei Hunger); b. mehrdeutige Gefühlsverwebung (Sehnsucht). 3. Eindeutige Gefühlsverflechtungen. a. Eindeutige Gefühlsvereinheitlichung (überwundene Anstrengung); b. Eindeutige Gefühlsverwebung (Entrüstung). 4. Zwischenverbindung zwischen Gefühlsverbindung und Verbindungsgefühlen. a. Gefühlssubordination (Rache, Neid). [5. Verbindungsgefühle: Vertiefungsgefühl]. B. Verbindungen verschiedenartiger Gefühle. 1. Gefühlsverdichtung (Ueberraschung). 2. Gefühlsdurchdringung (Kraft). 3. Gefühlskoordination (leuchtendes Rot). 4. Gefühlsüberhöhung (Schreck). 5. Gefühlsverknüpfung (freudige Ueberraschung). II. Verbindungen von logischen Gefühlen. A. Verbindungen gegensätzlicher Gefühle. [1. Verschmelzungsgefühl (Möglichkeit)]. 2. Gefühlsentgegensetzung (Zweifel). B. Verbindungen verschiedenartiger Gefühle. 1. Gefühlsnebeneinander (neue Möglichkeit). III. Verbindungen logischer Gefühle mit Affektgefühlen. 1. Affektivlogische Gefühlsdurchdringung (Gewissheit). 2. Logisch-affektives Gefühlsnebeneinander (unangenehme Gewissheit).

3. Heft: H. J. Watt, Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens. S. 289. Es wurden Assoziationsreaktionen ermittelt für 6 Aufgaben: zu einem Reizworte sollte der übergeordnete, der untergeordnete Begriff, das Ganze, ein Teil, ein koordinierter Begriff, ein

anderer Teil eines gemeinsamen Ganzen gefunden werden: „Assoziation ist hiernach das, wodurch es erst möglich wird, dass ein Erlebnis von einem anderen reproduziert wird. „Wir haben gefunden, dass jedes unserer Ergebnisse dahin weist, dass unter gleichen Bedingungen diejenige Reproduktionstendenz wirksam wird, die auf Grund häufigerer Wiederholung eine grössere Reproduktionsgeschwindigkeit besitzt. Es hat sich gezeigt, dass in vielen Fällen und gerade da, wo es sich um die Möglichkeit einer Wahl handelte, fast jeder bestimmte Faktor .... auf Seiten der Reproduktionstendenz und keiner auf Seiten einer wählenden Apperzeption und derartiger Tätigkeiten zu finden war .... Wir haben sodann festgestellt, dass die Aufgabe, die wohl selbst als ein grösseres und stärkeres Reproduktionsmotiv zu denken ist, ein sehr wichtiger Faktor ist bei der Bestimmung der Reproduktionstendenzen, der Länge der Reaktionszeit und des qualitativen Inhaltes des Reaktionsverlaufs. Sie hat eine grosse und kontinuierliche Wirksamkeit.... Das Denken ist demnach das Zusammentreffen und Wirken verschiedener Gruppen von Faktoren in einem sie verbindenden Bewusstsein, worunter der, den wir die Aufgabe genannt haben, einen massgebenden Einfluss auf die Aufeinanderfolge der andern ausübt und die Art und Weise ihres Auftretens in vieler Hinsicht bestimmt.“ „In diesem Sinne werden keine unveränderlichen Vorstellungen angenommen, sondern sich stets umverändernde und sich dem Einfluss der Aufgabe immer mehr fügende Komplexe. Zu diesem Resultat wurden wir durch unsere Untersuchungen über die Reproduktionstendenzen geführt, und in der gemeinsamen Wirkung in einem (psychologisch, nicht logisch) einheitlichen Bewusstsein, das wir Apperzeption nennen dürfen, müssen wir alle die verborgenen Schätze finden, die man im Begriff und der freien Spontaneität so andauernd gesucht hat.“ „In jedem Reiz (auch in dem Erlebnisse) liegt alles, was unter dem Einfluss irgend einer Aufgabe in der dadurch besimmten Reaktion in sinnvoller Beziehung genau zum Ausdruck kommt.“

4. Heft: K. Gordon, Ueber das Gedächtnis für affektiv bestimmte Eindrücke. S. 437. Es konnte kein wesentlicher Unterschied zwischen gefälligen, missfälligen, indifferenten Eindrücken in Bezug auf Erinnerung entdeckt werden. Nur ein indirekter Einfluss vermittelst der Aufmerksamkeit wird zugegeben. — **O. Külpe, Bemerkungen zu vorstehender Abhandlung. S. 459.** „Die Ergebnisse von K. Gordon reihen sich in eine grosse Gruppe von Tatsachen ein, die man unter dem Sammelnamen einer Emanzipation des Intellekts und des Willens von den Gefühlen der Lust und Unlust zusammenfassen könnte.“ — **Th. Lipps, Weiteres zur Einfühlung. S. 465.** Gegen Witasek, der die Einfühlung durch die Mitvorstellung eines Psychischen in einem sinnlichen Gegenstand ersetzen will, während sie nach L. in „einem sich Fühlen in einem von mir unterschiedenen sinn-

lich Wahrgenommenen oder sinnlich Wahrnehmbaren" besteht. — **R. H. Pedersen, Experimentelle Untersuchung der visuellen und akustischen Erinnerungsbilder, angestellt an Schulkindern. S. 520.** Es bestätigt sich nicht die gewöhnliche Annahme, dass die meisten Menschen akustisch sind. Es fand sich Uebereinstimmung der Zensuren in verschiedenen Fächern mit dem jeweilig für ein Kind gefundenen Typus.

3] **Psychologische Studien, herausgegeben von Professor Dr. E. Schumann.** I. Abt. Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. II. Abt. Beiträge zur Psychologie der Zeitwahrnehmung. Leipzig. Barth. 1904.

Die experimentelle Psychologie wird mit einem so regen Eifer betrieben, dass die vorhandenen Zeitschriften nicht hinreichen, die Experimente, Ergebnisse und Diskussionen alle aufzunehmen. Von den ausserdeutschen Zeitschriften ganz zu schweigen, bringt das „Archiv für die gesamte Psychologie" von A. Meumann, welches vor einigen Jahren an Stelle der „Philosophischen Studien" von W. Wundt getreten ist, jährlich vier starke Hefte bezw. ganze Bücher, welche vorzugsweise der experimentellen Psychologie dienen. Die Zeitschrift für Psychologie und Psychologie der Sinnesorgane von H. Ebbinghaus und W. Nagel bringt jährlich drei starke Bände von je 6 Heften, welche ausschliesslich über experimentelle Psychologie handeln. Und doch reichen diese Zeitschriften nicht aus: einzelne Forscher lassen noch eigene Lieferwerke erscheinen, wie Kraepelin, Martius und so auch neuestens Fr. Schumann.

Die Punkte, welche er in diesen beiden ersten mir vorliegenden Heften behandelt, hat er ja bereits in den genannten Zeitschriften erörtert. Wir haben dieselben fortlaufend in der Zeitschriftenschau des ‚Philosophischen Jahrbuchs' exzerpiert. Hier werden sie eingehender behandelt und, weil sie entweder nicht die gewünschte Beachtung oder selbst Widerspruch gefunden, begründet und verteidigt.

Die Analyse der Gesichtswahrnehmungen umfasst folgende Einzelheiten:

1. Einige Beobachtungen über Zusammenfassung von Gesichtseindrücken zu Einheiten.
2. Zur Schätzung räumlicher Grössen.
3. Der Sukzessivvergleich.
4. Zur Schätzung der Richtung.

In den Beiträgen zur Psychologie der Zeitwahrnehmung wird behandelt:

1. Zur Psychologie der Zeitanschauung.
2. Ein Kontaktapparat zur Auslösung elektrischer Signale in variierbaren Intervallen.
3. Zur Schätzung leerer, von einfachen Schalleindrücken begrenzter Zeiten.

4. Zwei Beiträge zur Psychologie des Rhythmus und des Tempo, von Kurt Ebhardt.

„Bei Herstellung von Klopfreihen ohne rhythmische Betonung werden Fehler von gewisser Grösse in Bezug auf die Innehaltung der Zeiten begangen, die eine Konstanz der Vergrösserung oder Verkleinerung der Zeiten im Verlauf der Reihe nicht erkennen lassen. Die Einführung der rhythmischen Betonung vergrössert diese Fehler; sie fügt ihnen ferner einen konstanten Fehler hinzu, indem sie die Verlängerung der auf einen betonten Schlag folgenden Zeit bewirkt . . . .

„Als hypothetische Erklärungen für diese Erscheinungen wurden angenommen: Eigentümlichkeiten der motorischen Aktion, Richtungswechsel der Aufmerksamkeit und die Zusammenfassung von Gliedern zu Gruppen . . . ."

4] **Revue de Philosophie.** Directeur: E. Peillaube. Paris, Naud. 1904.

5e année. Nr. 1—4. X. Moisant, La pensée philosophique et la pensée mathématique. p. 5, 135. Der mathematische Gedanke findet seinen natürlichen Ausdruck in einem realen Zeichen, der philosophische Gedanke geht über alle Bilder hinaus, auf welche er sich stützt. Der mathematische Begriff ist weniger geschmeidig als der philosophische. Der mathematische Gedanke setzt die Elemente neben einander, der philosophische betrachtet die Kontinuität und Komplexität der Dinge. Der Mathematiker trägt stets allen Symbolen Rechnung, der Philosoph muss unter den verschiedenen Elementen, die seinem Geiste sich darbieten, eine Auswahl treffen. Die geistige und körperliche Beschaffenheit des denkenden Subjektes haben grösseren Einfluss auf die philosophische Anschauung als auf die mathematische Erkenntnis — **P. Duhem, La Théorie physique. p. 25, 267, 377.** A. Das physikalische Gesetz. 1. Die Gesetze der Physik sind symbolische Beziehungen. 2. Ein Gesetz der Physik ist strenggenommen weder wahr noch falsch. Es hat immer nur eine angenäherte Geltung. 3. Darum ist jedes Gesetz der Physik provisorisch und relativ. 4. Es ist auch deshalb provisorisch, weil es symbolisch ist. 5. Die Gesetze der Physik sind detaillierter als die des sensus communis. B. Die physikalische Theorie und die Erfahrung. 1. Die Kontrole einer Theorie durch die Erfahrung ist in der Physik komplizierter als in der Physiologie. 2. Eine Erfahrungstatsache stürzt niemals eine isolierte Hypothese, sondern immer eine ganze Theorie. 3. Das *experimentum crucis* ist in der Physik nicht möglich. 4. Kritik der Methode Newtons. 5. Konsequenzen aus dem Gesagten. 6. Gewisse physikalische Theorien ruhen auf Hypothesen, die keinen physikalischen Sinn haben. 7. Der *bon sens* hat darüber zu entscheiden, welche Hypothesen aufzugeben sind. — **Ch. Huit, Les**

notions d'infini et de parfait. p. 44. Geschichte der Begriffe Unendlich und Vollkommen seit Beginn der christlichen Philosophie bis zur Gegenwart. — **P. Vignon, Doctrines et opinions relatives à la philosophie biologique. p. 67.** Mechanistische Auffassungen: **Houssay, Charrin, Albrect** etc. Verschiedene Meinungen: **Marey, Loeb, Wasmann** etc. Energetische Auffassungen: **Ostwald, Dastre, Driesch. — G. Vailati, Le rôle des paradoxes dans la philosophie. p. 127.** Die Philosophie beschäftigt sich mit der kritischen Analyse der allgemeinsten Begriffe, wie Zeit, Raum, Substanz, Ursache, Gesetz etc. Indem man einem dieser *termini* eine noch allgemeinere Bedeutung beilegt, als es der gewöhnliche Sprachgebrauch tut, kann man jene Sätze, die sich auf die weggelassenen Merkmale stützen, bezweifeln oder leugnen, ohne sich zu widersprechen. Der Schein der Paradoxie besteht nur für jene, deren Abstraktionskraft nicht hinlänglich entwickelt ist, um die in der neuen Definition betrachteten Merkmale von denen zu trennen, welche ursprünglich damit verbunden waren. — **E. Baltus, Exposé critique des principales objections contre la théorie du neurone. p. 148. — P. Vulliaud, Réflexions critiques sur Ballanche et le Ballanchisme. p. 163. — E. Naville, Allocution de M. Ernest Naville, président d'honneur du 2e congrès international de philosophie à Genève. p. 235.** Ansprache Navilles an den Philosophenkongress zu Genf, gehalten am 4. September 1904. — **W. Kozlowski, Wronski et Lamennais. p. 235.** Die Stellung **Wronskis** zu **Lamennais,** wie sich aus den in der Akademie zu Krakau niedergelegten unedierten Manuskripten Wronskis ergibt. '— **L. M. Billia, L'unité de la philosophie et la théorie de la connaissance. p. 259.** Es gibt im Grunde nur ein philosophisches Problem, das der Erkenntnis. — **Ch. Boucaud, La crise du droit naturel. p. 293. — É. Boutroux, La vie et les œuvres de Léon Ollé-Laprune. p. 351. — A. Niceforo, Influences économiques sur les variations de la taille humaine. p. 400.** Ueber die Abhängigkeit der Körpergrösse von den sozialen Verhältnissen und der geologischen Beschaffenheit des Landes. — **N. Vaschide, Les recherches expérimentales sur la fatique intellectuelle. p. 428.** Von den verschiedenen Lehrgegenständen ermüden am meisten Mathematik und die alten Sprachen. Die Nachmittagsstunden ermüden mehr als die Vormittagsstunden. Schriftliche Prüfungsarbeiten rufen eine grosse geistige Abspannung hervor. — **Analyses et comptes rendus. p. 103, 182, 299, 449. L'enseignement philosophique. p. 123, 204, 337, 476.**

5] **Revue philosophique de la France et de l'Étranger.** Dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan.

29me année, 1904, Nr. 6. Van Biervliet, L'éducation de la mémoire à l'école. p. 569. Auf Veranlassung Van Biervliets

stellten mehrere Lehrer an der école communale primaire von Gent Gedächtnisübungen an. Es gelang ihnen, das Gedächtnis der Schüler zu heben und den erzielten Fortschritt ziffernmässig festzustellen. — **Th. Ribot, La logique des sentiments. p. 587.** 1. Die konstitutiven Elemente. 2. Die hauptsächlichsten Formen. — **A. Rey, Ce que devint la logique. p. 612.** Die Logik ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Sie darf nicht *a priori* konstruiert werden, sondern muss sich stützen auf die Geschichte der Wissenschaften und die Kenntnis der Gesetze, welche das bisherige wissenschaftliche Streben der Menschen bestimmt haben. —

Nr. 7—12. G. Dumas, Le sourire. p. 1, 136. Das Lächeln ist zunächst eine rein mechanische Wirkung einer leichten und allgemeinen Erregung der motorischen Gesichtsnerven. Das wird durch Experimente dargetan. Da aber derartige Erregungen mit Lustempfindung verbunden sind, lag es nahe, das Lächeln zu einem allgemeinen Zeichen der Freude zu machen. — **G. Goblot, La finalité en biologie. p. 24.** Anstatt die belebte Natur nach Art des menschlichen Willens aufzufassen und in der Variation der Arten die Verwirklichung von Intentionen zu sehen, muss man vielmehr alle intellektuelle Tätigkeit nach Art der organischen Finalität auffassen und in der Verwirklichung einer Intention die wesentlichen Elemente der Naturselektion sehen. — **D. Parodi, Morale et biologie. p. 113.** Kritik der Anschauungen **Metchnikoffs,** der ein System der Moral auf biologischer Grundlage errichten will. — **P. Landormy, La logique du discours musical. p. 152.** In der Bestimmung der Töne, der Tonleiter und der Harmonie liegt ein gut Teil freier Wahl, die einzig durch Gründe der Einheit und Ordnung motiviert ist. — **P. Hartenberg, Les émotions de bourse.** Notes de psychologie collective. **p. 162. — R. de la Grasserie, De l'expression de l'ideé de sexualité dans le langage. p. 226.** 1. Das grammatische Geschlecht der lebenden Wesen. 2. Die Ausdehnung der grammatischen Geschlechtlichkeit auf geschlechtlose Dinge. — **P. Gaultier, Ce qu' enseigne un oeuvre d'art. p. 247.** Das Kunstwerk belehrt uns in erster Linie über die Persönlichkeit seines Urhebers, an dessen ästhetischer Erregung es uns teil nehmen lässt. — **J. Daireaux, La sur-action. p. 270. — A. Godfernaux, Le parallélisme psycho-physique et ses conséquences. p. 329, 482.** Wenn man das Prinzip, welches dem Parallelismus zu grunde liegt, zu konsequenter Durchführung bringt, lassen sich alle gegen denselben erhobenen Schwierigkeiten leicht widerlegen. — **Jankélévitsch, De la nature du sentiment amoureux. p. 353.** Die geschlechtliche Liebe ist ein Verlangen nach dem Absoluten und Unendlichen. — **L. Dugas psychologie des examens. p. 379.** Welchen Wert haben die Examina in sich betrachtet? Welche Bedeutung für die Individuen und die Gesellschaft? — **C. Bos, Pathologie de la croyance. p. 442.** Ein Fürwahrhalten, das sich uns aufzwingt und

die unbedingte Ablehnung eines Fürwahrhaltens als Zeichen geistiger Schwäche. Die verschiedenen Stufen des Zweifels als Grade geistiger Armut. — **Foucault, L'évolution du rêve pendant le réveil. p. 459.** Es vollzieht sich seit dem Augenblick des Erwachens in unserer Erinnerung eine Umformung der Traumbilder, indem dieselben in räumlichen und zeitlichen Zusammenhang und in logische Verbindung mit einander gesetzt werden. — **F. Paulhan, L'immoralité de l'art. p. 554.** 1. Die Moral im allgemeinen. 2 Der Gegensatz der Kunst zur allgemeinen Finalität. 3. Die Moral und die verschiedenen Formen der Kunst. 4. Der Zustand der ästhetischen Erregung. 5. Die Kunst und das Leben. 6. Die Immoralität der Kunst von einem anderen Gesichtspunkte. 7. Der Gegensatz der Kunst zu den verschiedenen geistigen Tätigkeiten. 8. Schluss. — **J. Delvaille, La vie sociale. p. 583.** Wesen des gesellschaftlichen Lebens. Aufgabe des Staates. — **B. de Montmorand, Les mystiques en dehors de l'extase. p. 602.** Die Geistesverfassung der Mystiker, abgesehen vom Zustande der Exstase. — **Analyses et comptes rendus. p. 76, 173, 285. 400, 520, 655.**

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1904.

12. Jahrgang, 1. Heft: J. Redlich, Ein Einblick in das Gebiet der höheren Geodäsie. S. 1. — Baentsch, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten, spez. der Israeliten. S. 16. Nach Ch. haben alle Semiten ein Minimum von Religion gehabt, das gilt in noch höherem Grade von den Israeliten: krassmaterialistische Gedankenrichtung, wurzelnd in der Idee eines übermächtigen Willens, der nicht selten ins Brutale hinüberspielt. Freilich ist für Ch. Religion Sache des Gemütes. — **Stimmen zur Reform des Religionsunterrichtes. S. 28.** XIII. Leitsätze für den Religionsunterricht von Leutz. — **X. Westerwald, Das Schulwesen des Kantons Baselstadt. S. 30. — S. Rubinstein, Der Begriff der Harmonie bei Schiller. S. 40. — K. Muthesius, Die Bestimmungen über Immatrikulation und Promotion an den Deutschen Universitäten. S. 51. — Zillig, Zur Frage der ethischen Wertschätzung und religiösen Anerkennung. S. 59.** „Die Frage der Wertschätzung und die damit verknüpfbaren Fragen der religiösen Gemütsgewissheit werden von der Psychologie aus nicht gelöst, sondern nur von den Gemütserlebnissen aus, die im ethischen Urteil ihren Ausdruck finden. — Besprechungen. S. 76.

2. Heft: J. Pokorny, Die Ausfolgerung und Ausdeutung allgemeiner Urteile mit positivem Subjekte und Prädikate durch Definition und Einteilung dieser Glieder. S. 97. — Baentsch, H.

St. Chamberlains Vorstellungen etc. S. 124. Nach Ch. bedeutet der Monotheismus den Tiefstand der Religion Israels. Darum liegt der Entscheidungskampf auf anderem Gebiete. — **E. Friedrich, Anschein und Wirklichkeit. S. 149.** Beiträge zur Lehre von den Urteilsformen. — **M. Lobsien, Aesthesiometer, Ergograph — Ermüdung. S. 154.** Diese Instrumente liefern kein Mass für geistige Ermüdung. — Besprechungen. S. 163.

3. Heft: M. Lobsien, Kind und Kunst. S. 177. Um der gegenwärtigen um sich greifenden Kunstbarbarei entgegenzuwirken, muss man beim Kinde anfangen, „Diese Aufgabe hat auch hier das Experiment, nur variiert, dem neuen Anwendungsgebiet entsprechend." — **O. Flügel, Windelband. S. 194.** Nach Windelband ist Herbart Idealist; alle Lehrbücher sollen dies übersehen haben. Beides ist falsch. — **Baentsch, H. St. Chamberlains Vorstellungen etc. S. 204.** Die israelitische Religion soll nur praktisch sein, d. h. materielle und egoistische Zwecke verfolgen. Das ist Uebertreibung. Ihr Gott ist die „Inkarnation der Willkür"! — **S. Rubinstein, Kongeniale Geistesfürsten. S. 222.** Schiller und W. v. Humboldt begegnen sich in der Ethik und Aesthetik. — **C. Pistollet, Baltassar Gracián und seine Philosophie. S. 229.** Der Spanische Jesuit Gracian ist Pessimist; aber der malicia der Welt setzt er die milicia seines héroe, des el politico entgegen.

4. Heft: M. Lobsien, Kind und Kunst. S. 273. Die in Tabellen niedergelegten Resultate der Experimente an Kindern ergeben, „dass die Bestrebungen derjenigen, die eine Erziehung auch in künstlerischer Hinsicht wollen, in der Voraussetzung zutreffend sind: Es ist möglich, durch absichtliches Bemühen das Kind für edlere Schätze unserer lyrischen Literatur zu gewinnen". — **D. Baentsch, H. St. Chamberlains Vorstellungen etc.** (Schluss.) **S. 291.** Die israelitische Religion soll einen zu historischen Charakter haben. Und doch bezeichnet Ch. „diesen Glauben Israels als das unerschütterliche Vertrauen zu einem persönlichen, unmittelbar gegenwärtigen, allmächtigen Gott". Den Tiefstand der israelitischen Frömmigkeit soll besonders „das Dogma von der Freiheit des Willens" charakterisieren(!), „Ist denn Ch.s pantheistischer Mystizismus überhaupt Religion?" — **Thrändorf, Schulmonopol und Religionsunterricht. S. 306.** Aus dem Aufbringen des Geldes für die Schule folgt kein Recht des Staates, den Geist darin zu bestimmen. — **G. Pfannstiel, Leitsätze für den biologischen Unterricht. S. 323.** — Mitteilungen. — Besprechungen. — Fachpresse.

5. Heft: M. Lobsien, Kind und Kunst. S. 369. „Melodie und obligatorische Texte". „Das Lieblingsbuch". „Welche biblische Geschichte ist dir am liebsten?" — **G. Pfannstiel, Leitsätze für den biologischen Unterricht. S. 388.** — Mitteilungen. S. 407. 1. Ferienkurse in Jena, August 1905. 2. Die neue Schule. — Besprcehungen.

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1905.

51. Bd., 1. Heft: E. Hildiger, Das Farbenempfindungssystem der Hellenen. S. 31. W. Schultz hat in seiner Schrift „Das Farbenempfindungssystem der Hellenen“ [1]) a. aus der Sprache, b. aus den überlieferten Beschreibungen farbiger Gegenstände und Farbenmischungen, und c. aus polychromierten Kunstwerken das Farbensystem der Hellenen als ein anormales charakterisiert. Nämlich es existieren keine eindeutigen Ausdrücke für reines Blau und reines Gelb. Nur das satte Rot und vielleicht gewisse reine grüne Farben unterlagen keiner Verwechselung. Aus den vieldeutigen Farbenbenennungen, die von Gegenständen entlehnt sind, wird ausnahmslos blaugrün und violett verwechselt. Dieselben Verwechselungen finden sich bei Beschreibung des Regenbogens, der Farbenmischungen bei Demokrit und bei der Polychromierung des Gemäldes von Eleusis. Das ist aber der Typus der Blaugelbblindheit. Einen Schluss auf die Entwicklung der menschlichen Sinne lehnt Schultz entschieden ab; nicht einmal die Farbenbenennungen haben sich vervollkommnet, geschweige denn die Farbenempfindungen; denn zu allen Zeiten, selbst bei demselben Schriftsteller, findet sich die Vieldeutigkeit. Alle Formen der Entwicklungshypothese, Entwicklung des Farbensinnes aus dem Lichtsinn, Farbenblindheit des Tieres und des Urmenschen findet Schultz „so abstossend, dass wohl kaum jemand sich von ihnen verführen lassen wird“.

3] **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.** Von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1905.

19. Bd., 3. Heft: M. Glossner, Zum Kantjubiläum. S. 257. Schriften und Reden. „So sehr dieselben im allgemeinen den Charakter des Panegyrischen an sich tragen und den Königsberger Philosophen als den grössten wenigstens unter den Deutschen Philosophen feiern, so fehlt es doch nicht an kritischen Bemerkungen, in denen die inneren Widersprüche des Kantschen Systems zugestanden werden, so dass die gewünschte Sammlung aus der herrschenden philosophischen Verwirrung um den kritischen Philosophen in einem sehr eigentümlichen Lichte sich präsentiert.“ — **J. a Leonissa, Skotistische Theologie. S. 298.** Zur 600jährigen Feier der Doktorpromotion des Skotus an der Sorbonne. — **Fr. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. S. 314.** „Es hat (trotz Glossner) doch den Anschein, in der Beweisführung für das Individuationsprinzip der Materie, insofern jene Beweiskraft haben soll, unterliefe eine Art von Zweideutigkeit.“ — **G. Demkó, Die menschliche Freiheit und die Freiheit der Wissenschaft. S. 330.**

---

[1]) Leipzig, Barth. 1904.

Rektoratsrede, aus dem Ungarischen übersetzt von P. Palusczák. — Literarische Besprechungen. S. 355.

4. Heft: **M. Glossner, Das zweite Dezennium des Jahrbuchs. S. 383.** Eine Musterung der neuesten Philosophie lehrt, dass das auf Aristoteles und Thomas stehende Jahrbuch „mit erhobener Zuversicht in den Erfolg seiner Bestrebungen in das dritte Jahrzehnt seines Bestandes eintreten" darf. — **J. Gredt, Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Teile in der belebten und unbelebten Substanz und die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung. S. 402.** Gegen Nys, der die Ungleichartigkeit der Elemente in der Verbindung behauptet, also eine blosse Abschwächung ihrer Eigenschaften lehrt. — **G. Feldner, Das „Werden" im Sinne der Scholastik. S. 419.** Die „Tat". — **N. del Prado, De concordia Molinae. S. 466.** — Literarische Besprechungen. S. 493.

Miszellen und Nachrichten.

„Die Entfaltung der Seele durch Lebenskunst“ zeigt Ellen Key[1]). In hochpoetischem Tone wird die neue, dem Christentum entgegengesetzte Lebensführung gefeiert. Einen wissenschaftlichen Wert hat solche Dithyrambenliteratur nicht; wir wollen aber doch einiges daraus anführen, um zu zeigen, zu welchen widersinnigen Anschauungen der Abfall von der christlichen Weltauffassung führt, welche unsinnige Phantasien man an die Stelle der ewigen Wahrheiten des Christentums zu setzen sich bemüht:

„Der Gedanke der Antike wird mit der ganzen übrigen Renaissance wiedergeboren. Da erwachte in erster Linie die antike Anschauung wieder, dass die Menschennatur ein Stoff ist, der geformt werden soll, und diese Anschauung wurde dem Glauben des Mittelalters an eine Menschennatur entgegengestellt, die erst erlöst werden muss. Dem Begriff der Heiligung der sündigen Menschennatur durch die Gnade stellte die Renaissance wieder die Selbstentwicklung der Menschennatur durch die Kultur der vervollkommnungsfähigen Eigenart entgegen; die feinsten und vielseitigsten Künstler der Renaissance waren von diesem Gedanken beseelt. Namentlich trat er bei Leonardo hervor, noch mehr vielleicht bei Alberti, ihm, der in einer sonnengoldenen Morgenstunde an einer klaren Quelle unter der tiefgrünen Wölbung der Buchen zu der ‚Platonischen Akademie‘ von der Bedeutung des kontemplativen Lebens spricht. . . . Der Dom von Florenz bewegt ihn wie Musik, während die Musik ihm eine Andacht ist, wo sinnliche Süssigkeit und religiöses Unendlichkeitsgefühl ihm die Wollust der Träume bereitet. Bei ihm wie bei Leonardo und bei Goethe entspringt diese künstlerische Einheitsempfindung aus dem Pantheismus, der Gott in der Menschenseele wie im Stern empfindet.

[1]) Die neue Rundschau. Juni 1905. S. 641—686.

„Wenn die Religionen einerseits das menschliche Denken nicht um eines Haares Breite der Wahrheit näher gebracht haben, so sind sie andererseits mehr als irgend ein Einfluss für die Vertiefung der Gefühle, die Bereicherung der Lebensführung, die Verfeinerung des Gewissens, die Vergeistigung des Daseins wirksam gewesen. Aeusserst langsam im Hinblick auf das grosse Ganze, wo es Jahrhunderte bedurfte, um eine kleine Erhöhung der Seelenlage zu erzielen; mit Erdbebengeschwindigkeit in grossen Seelen, die imstande waren, auch über das reiche Stimmungsleben der „Bekehrungszeit" hinaus die Leidenschaft der Heiligung zu bewahren. Die Mehrzahl jedoch erreicht in der Zeit ihrer Bekehrung und ihrer Verliebtheit den höchsten Grad von Beseeltheit. Aber dieser Zustand ist bei dem jetzigen, geringen Wirklichkeitsgehalt der Seele eine Ueberspannung, von der besonders die Männer bald wieder in den seelenlosen Kultus des Kulinarischen, des Mammons und der Macht verfallen, während die Frauen häufiger Seele genug haben, um damit sowohl die Liebe wie den Glauben lebendig zu erhalten. Die grosse, christliche Persönlichkeit ist hingegen nur aus demselben seelischen Stoff geschaffen wie die grosse heidnische, nein, wenn die erstere es weit in der Heiligkeit gebracht hat, so ist dies teilweise durch denselben Gebrauch der Lebenskunst geschehen wie bei der letzteren. Die eine wie die andere formt sich selbst. Aber die christliche hat ihre gegebenen Muster, ihre festgestellte Grundform, und ob sich diese nun für den Stoff ihrer Natur eignet oder nicht, muss die Gestaltung sich doch in dieser Richtung bewegen. So müssen gewisse Seelenzustände immer unterdrückt, andere immer kultiviert, gewisse Stimmungen und Lebensformen immer gebilligt, andere immer verworfen werden. Dabei hat man jedoch in der christlichen Kirche wie im Buddhismus tiefe psychologische Beobachtungen über die unzähligen, zusammengesetzten Zustände der Menschenseele gemacht, über die Mittel, einen geistigen Inhalt zu gewinnen und zu bewahren; dabei haben Christen wie der heilige Franciscus oder Fénélon die Kunst des Lebens in ihrer Weise ebensowohl ausgeübt wie ein Leonardo oder Goethe die ihre, und mit derselben Folge: eine im höchsten Grad gesteigerte seelische Macht. Ja, wenn man tief genug in die Persönlichkeit des heiligen Franciscus blickt, so findet man, dass Lieben und Beten für ihn ein und dieselbe Bewegung war, dass das Feuer seiner Liebe weniger durch die Lehrsätze des Christentums als durch die fromme Empfindung des Alllebens genährt wurde, das innige geschwisterliche Gefühl mit der ganzen Natur. Aber auch bei den grossen Christen, bei denen dies nicht der Fall gewesen, sondern wo der Brennstoff, der das Feuer unterhalten hat, unverkennbar das Einleben in den Inhalt des christlichen Glaubens war, ist die Flamme kraft des zielbewussten Strebens emporgestiegen, die Daseinsform der Seele zu erhöhen. Ja man kann sagen, dass das religiöse Bedürfnis in seiner freiesten und feinsten

Form nur das Bedürfnis nach Luft für die Glut der Seele ist, auf dass sie zur Flamme auflodern möge."

„Denn dies ist das einzige, was not tut. Ob der Brennstoff dann Getsemanes Olive ist, oder Indiens Banane, Dionysos' Pinie oder Apollos Lorbeer, gleichviel; gleichviel auch, ob das Feuer von einem Altar, einem Herde oder einem Arbeitszimmer leuchtet. Was hingegen nicht gleichviel gilt, das ist, ob Kraft dadurch erspart werden kann, dass die Feuer, die derselbe Mensch auf verschiedenen Seiten unterhält, zu einem einzigen vereint werden. Und eine solche Kraftsammlung bewirkt die Lebenskunst im eigentlichen Sinn. Diese Kraftsammlung war der grosse Gedanke der Romantik, denn ihr Ausgangspunkt war ihre mit Göthe gemeinsame Empfindung der Einheit zwischen Gott und der Natur, dem Leben und der Kunst und ihre mehr als bei Goethe lebendige Empfindung der inneren Einheit der Seelen. Wenn man von den Romantikern gesagt hat, dass alle ihre Tätigkeiten mit dem Präfix „syn" bezeichnet werden könnten — denn sie sympathisieren, symphilosophieren, synexistieren und symvegetieren — so ist in diesem Scherz auch ihre Bedeutung für die Entwicklung der Seele ausgedrückt, nämlich ihre tiefe Ahnung von einem schliesslichen, so innigen Verschmelzen der Seelen, dass die Menschheit wie „ein Herz und eine Seele" denken, fühlen und handeln können wird. Sie fühlten, dass die Liebe — sobald sie sich zur höchsten Sympathie erhoben hat — die höchste Steigerung der Seele ist; und wenn sie für die Befreiung der Frau wie für die Befreiung der Liebe kämpften, so geschah es in der Ueberzeugung, dass nur so die Liebe ihre ganze, seelensteigernde Macht ausüben kann, die Liebe in so grossem Sinn gefasst, dass Novalis sie „das Endziel der Weltgeschichte, das Amen des Weltalls" nennt. Er träumt wie unser Almquist von der Verschmelzung aller Weltgegensätze durch die Liebe, vor allem die zwischen Mannes- und Frauenwesen, und für ihn wie für die Deutsche Romantik war die erste Bedingung dafür dasselbe Recht auf eigene Bildung, eigene Lebensgestaltung, eigenen Gesellschaftseinfluss für die Frau wie für den Mann, weil nur zwei jedes für sich selbst entwickelte Menschenwesen zusammen eine höhere Einheit bilden können. Dass das Mittelalter der Romantik teuer war, kam in erster Linie daher, dass die Seelen damals in grossen Gefühlen erglühen konnten, die alle denselben Herd hatten. Das Gefühl des Mönchs für die Muttergottes war erotische Religion, das des Ritters für seine Dame religiöse Erotik, das des Künstlers für sein Madonnenbild beides."

„Nichts ist wahrer, als dass Rousseau, als er das unmittelbare Lebensgefühl, die Glückseligkeit im Augenblick, die Ganzheitsempfindung, die die Natur mitteilt, wieder entdeckte, die Mystik verweltlichte, die das Mittelalter in der Klosterzelle hegte und sie als den Quell der Erneuerung in allen Verhältnissen des Lebens bewies. Dieser Quell hat

sich von Rousseau an bis zu dem grossen, fruchtbarkeitsbringenden Flusssystem in dem Seelenleben des modernen Europas verzweigt. Er wie Spinoza wusste, dass der Grundtrieb der Natur der ist, dass jeder sich selbst bewahren und behaupten, sich selbst nach seinen Möglichkeiten voll und ganz ausleben will. Und so wurde er der Verkünder des Individualismus in Beziehung auf die Liebe, die Erziehung, die Gesellschaftsgestaltung, weil er wusste, dass nur auf diesem Wege eine im grossen und ganzen verwirklichte Lebensharmonie möglich wird. Seine eigenen tiefsten Leiden kamen von dem krassen Gegensatz zwischen dem Bilde, das seine flammende Einbildungskraft sich von einer Welt in verwirklichter Schönheit geschaffen, und der lügnerischen Oberfläche der ihn umgebenden Verhältnisse. Das Erdbeben, das seine innere Glut hervorrief, riss in dieser Oberfläche die Furche auf, durch die dann die ewige Qual der Jugend geströmt ist, als Dichtungen in Worten oder als Dichtungen in Taten: die Qual machtlos mit seinen Idealen in einer Welt zu stehen, in der das ganze Volk Ehrfurcht vor den Idealen heuchelt, die es täglich begräbt."

„Die Frau hat grössere Anlagen als der Mann auch aus Lebensfragmenten ein schönes Mosaik schaffen zu können. Und ihre Behandlung der unmittelbaren Lebensfragen war stets glücklicher als die des Mannes, der so leicht masslos wird, wenn er gross, kühl, wenn er klug, roh, wenn er stark ist. Durch unendliche Summen unbewusster Lebenskunst haben die Frauen Geschlecht für Geschlecht, Gesellschaftsschichte für Gesellschaftschichte die Seelen erhoben von unseren kleinen, roten Hüttchen, wo sie an der Wiege singend, am Herde Märchen erzählend oder Psalmbuch lesend, alltagswirkend und feiertagsschmückend, Faden für Faden die Zärtlichkeit gesponnen, Tropfen für Tropfen den Born der Phantasie gefüllt, Stein für Stein den Grund zu Arbeitslust, Gerechtigkeitsgefühl, Heimliebe gelegt haben. Und erwacht die Frau einmal zur Einsicht, dass es ihre grösste Aufgabe ist, das Leben zu beseelen, dann wird die Macht, die sie durch ihre Befreiung erhalten, auch eine Bedeutung erlangen, die jetzt nur die Weitblickenden ahnen. Die beseelende Macht ist und verbleibt die Liebe, die Liebe, die einigt, wo die Vernunft trennt. Und nicht als Caritas allein, sondern als Eros. Denn überall, wo die Liebe wesenvergrössernd und wesenverschmelzend wird, trägt sie Eros' Züge. Mag sich die Liebe auf den Urgrund des Lebens richten oder auf die Seele, die eins mit unserer eigenen ward, oder auf das Wesen, das unser Blut weiterträgt, oder mag sie unserem Werk, unserem Land oder der Welt der Schönheit angehören — das Gefühl selbst ist immer, sofern es gross ist, eine mystische Religion mit der seelensteigernden Macht, die nur die Erotik und die Religion besitzen.

„Weil die Frau der Erneuerung des Lebens näher steht als der Mann, hat sie auch einen unmittelbarerern Willen zum Leben. Und dieser

Wille ist der tiefste Quell der Liebe, sowie er auch der Quell der Evolution der Seele und der Kunst des Lebens ist. Nur die reinsten männlichen Seelen haben wie Frau und Kinder noch die Süssigkeit der Muttermilch des Lebens auf ihren Lippen. Und diese Männer wissen, dass aus der Mütterlichkeit — nicht vom Genie, nicht vom Helden — nur aus den Genies und Heldinnen der Mütterlichkeit die wirkliche Erlösung des Menschengeschlechts kommen kann. So wie schon jetzt der einzelne Mann oft von einer Mutter oder Schwester, einer Gattin oder Tochter aus der Welt der Seelenlosigkeit zu der des Lebens erlöst worden ist. Die ewige, einfache Urkraft, die in Meer und Erde, im Blute und in der Milch ist, ist auch im Frauenherzen. Weil ihr Wesen einheitlicher ist, wird ihr Gefühlsleben nahrungsreicher. Weil es den Männern nicht gelungen ist, ihre grossen Gedanken bei einander oder bei den Frauen zu Gefühlen zu machen — weil diese nicht von ihnen ergriffen werden konnten, bevor sie sie zu verstehen vermochten — haben die männlichen Gedanken so wenig vermocht. Erst wenn sie in vertieften Frauenseelen ein Erdreich finden, können sie allmählich zu Wirklichkeiten werden."

„Das wissen wir, hätte es nicht Seelen gegeben, die gabenmild mit ihrer Seele waren, ihre Weizenkörner auch in den Wind säend, ihre Perlen selbst vor die Schweine streuend — dann wäre die Seele der Menschheit noch viel weiter von ihrer Verwirklichung entfernt als sie es heute ist!

„Nietzsche vernahm das Trampeln der nahenden Schweineherde. Und sein grenzenloser Ekel nahm die Form jener Herdenmenschentheorie an, die seine Gold-Elfenbein-Statue des Uebermenschen auf tönerne Füsse stellte."

„Aber dies hindert nicht, dass die Statue selbst eine Schöpfung des Sehergeistes und der Dichtkunst ist. So wie der Gedanke der ewigen Wiederkunft ist er eine Aeusserung der höchsten Anschauung der Lebenskunst, die je irgend jemand besessen hat. Das Leben so gross und stark zu leben, dass man es stets wiederzuerleben wünscht, so wie man stets ein grosses Kunstwerk wiedererleben will, von dem man jeden Teil als notwendig und ewig empfindet, weil er es ist; durch Geschlechtsveredlung ein immer feineres und reicheres Menschenmaterial, zielbewusste, künstlerische Selbstgestaltung herzustellen — dies ist der inhaltsschwere und zukunftswichtige Teil von Nietzsches Verkündigung vom Uebermenschen so wie seine ‚Offenbarung' von der ewigen Wiederkunft ihr nächstes Gegenstück in Goethes Gewissheit hat, dass

„Keine Welt und keine Zeit zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt;"

dass der, der seinem eigenen Wesen die ewige Notwendigkeit des grossen Kunstwerkes gegeben hat — die noch den meisten Leben fehlt — so

selbst eine ewige Notwendigkeit und ein in irgend einer Form ewig Seiender wird."

„Das früher Gesagte hat nur den uns zunächst liegenden Teil der Lebenskunst oder die Mittel berührt, durch die ein Mensch den äussern Umständen oder dem seelischen Stoff, den er schon besitzt, das Möglichste abgewinnen kann. Die grosse Tiefe öffnet sich erst, wenn man zu den Gebieten gelangt ist, wo die Seele ihre heute nur geahnten Möglichkeitswerte hat. In unseren Tagen hat ja die Theosophie, die auch eine Form der Lebenskunst ist, den sicheren Glauben, die Seelenmacht zu einer bisher ungeahnten Höhe steigern zu können. Und die Selbstentwicklung, zu der die Theosophie dabei Anlass gibt, wird ganz gewiss zur Evolution der Seele mit beitragen, wenn auch vielleicht anders, als ihre Verkünder erwarten. Denn kein grosses Aufgebot an Seelenkraft war oder ist je vergebens, wenn auch seine Folgen in der Entwicklung oft sehr von den Zielen abweichen, für die das Aufgebot geschah. In verschiedenen Formen wiederholt es sich nämlich wieder und wieder, dass die Bedeutung der Kreuzzüge nicht die Eroberung des heiligen Grabes, sondern die Erschliessung neuer Wege für das Leben ist.

„Die Menschen, deren Seele schon jetzt überströmt, haben eine Fernwirkung aufeinander, eine Feinheit der Empfindung für einander, eine gemeinsame Vibration miteinander, die den meisten wunderbar erscheinen würde, wenn sie nicht zugleich als natürlich empfunden würde. Aber dies eröffnet unzählige Möglichkeiten, nicht nur für den einzelnen, sondern für die Menschheit. Denn diese Eigenschaften können einmal allgemein werden, weil sie durch Ausübung, Auswahl und Vererbung zu einer bisher ungeahnten Machtvollkommenheit gesteigert werden können. Je höher eine Seele schon jetzt steht, desto länger kann sie sich selbst auf der Höhe einer Seelenbewegung erhalten. Aber es gibt keinen Grund, warum nicht die Seelensteigernng, die jetzt in weniger als drei Stunden ihren Höhepunkt erreicht und ihren unwiderruflichen Rückgang findet, sich nicht über lange Zeiträume erstrecken könnte; warum nicht die Anzahl unserer Sinne sich vermehren, warum nicht jetzt unbekannte Streitkräfte entdeckt werden könnten, und all dies in allen Richtungen die Macht des Menschen über das Dasein vertiefen und vergrössern könnte."

„Auf dem Wege dieser Seelensteigerung muss unser Menschengeschlecht endlich das Ziel erreichen: sein eigenes höheres Wesen zu schaffen, dieses Wesen, das sich wie in einem dunklen Glase in den Dichtungen gespiegelt hat, die die Religion Gottes- und Unsterblichkeitsbegriffe nannte."

Solche abenteuerliche Ausgeburten einer ausschweifenden Einbildung würde man eher einem Dichter vom Monde als einem Erdenbewohner zutrauen. Doch die Glut derselben kann nicht vom kalten ausgebrannten

Trabanten der Erde kommen; sie stammt aus ätherischen Höhen, sie ist angezündet von dem so gepriesenen heiligen Feuer des Dionysos und Eros. Dass aber ein Weib die niedrigsten Triebe der Menschennatur so dithyrambisch verherrlicht und gar den Venus- und Bachusdienst als Religion ausgibt, muss auf jeden der Dekadenz noch nicht verfallenen Menschen unsäglich abstossend wirken.

Das Welträtsel glaubt M. Verworn[1]) nun endgültig gelöst zu haben und zwar durch den „Psychomonismus". Alle bisherigen Versuche, speziell auch die von Haeckel und Ostwald, welche eingehend kritisiert werden, findet er für unbefriedigend; der letzte Grund, dass sie nicht zum Ziele kommen konnten, liegt in der verkehrten Fragestellung, und diese ist ihrerseits durch den Animismus verschuldet worden, welcher auch der heutigen Menschheit noch anklebt. Doch hören wir ihn selbst:

„Blicken wir noch einmal zurück auf die verschiedenen Versuche, von naturwissenschaftlicher Basis aus eine monistische Weltanschauung zu gewinnen, so können wir das Ergebnis nur mit einem Gefühle der Depression verzeichnen ... Angesichts dieser Tatsache werden sich viele der Resignation kaum verschliessen und mancher wird auf die Vermutung kommen, dass es vielleicht überhaupt nicht möglich sei, die alte Frage allein mit Hilfe naturwissenschaftlicher Erfahrung zu lösen. Aber was dann?"

„In solchen Fällen ist es angezeigt, wieder einmal auf die Prämissen zurückzugehen und diese auf ihre Gültigkeit zu prüfen."

„Wir waren ausgegangen von dem Dualismus von körperlicher und geistiger Welt, wie ihn die gewöhnliche Betrachtungsweise voraussetzt, und es hat sich uns gezeigt, dass die Naturwissenschaft vergeblich versucht hat, diesen Dualismus zu beseitigen. Wie wäre es, wenn dieser Dualismus von vorneherein auf einer Täuschung beruhte? Wie wäre es, wenn die ganze Fragestellung falsch wäre, die dem unüberwindlichen Problem zu Grunde liegt?"

„Mir scheint, wir versuchen hier von einer Erbschaft zu leben, die aus einer Zeit stammt, als unsere Vorfahren eben erst angefangen hatten, sich Gedanken über sich selbst zu machen, von einer Erbschaft, die aber im Lauf der Zeit ihren Wert völlig verloren hat. Die Frage, wann die Unterscheidung von Leib und Seele in das menschliche Denken ihren Einzug gehalten hat, wird kaum je mit einiger Genauigkeit zu beantworten sein. Vielleicht haben die Menschen der paläolithischen Zeit

[1]) Naturwissenschaft und Weltanschaunng. Die neue Rundschau. Berlin, 1904. 6. Heft. S. 641—652.

diese Unterscheidung noch nicht gekannt. Mit einem Anflug von Wahrscheinlichkeit dagegen können wir uns wohl einen Begriff davon machen, was den Menschen der Urzeit zu dieser in die ganze Entwickelung des menschlichen Denkens so tief einschneidenden Unterscheidung geführt hat. Alle ethnologischen und prähistorischen Erfahrungen weisen darauf hin, dass es die Beobachtung des Vorgangs ist, der ins Menschenleben am jähesten eingreift, die Beobachtung des Todes."

„Unstreitig musste die Beobachtung der gewaltigen Gegensätze, die hier plötzlich in die Erscheinung treten, das Nachdenken mächtig anregen. Der nächste Verwandte, der eben noch warm war und atmete, der eben noch tätig war und sprach, jetzt plötzlich liegt er da ohne Atem und Herzschlag, er bewegt sich nicht mehr, er antwortet nicht mehr, wenn man ihn anruft, er regt sich nicht mehr, wenn man ihn anrührt und schüttelt. Was lag da näher, als die Annahme, dass plötzlich etwas aus ihm entwichen sei, davongeflogen in die Luft, etwas Unsichtbares, Hauchartiges, das vorher in ihm atmete und fühlte und sprach. So entstand der Begriff der Seele, die als unsichtbare Triebfeder der Handlungen in dem sichtbaren Körper wohnt wie in einem Hause, die aber das Haus verlassen, und die — das war nur eine konsequente Weiterbildung des Gedankens — wieder andere Körper, etwa Tiere oder künstliche Abbilder des menschlichen Körpers als Wohnstätte aufsuchen kann. Dieser einfache und naheliegende Gedanke hat eine ganz unabsehbare Tragweite gehabt in der Entwicklung des menschlichen Lebens, denn dieser einfache Gedanke ist der Keim geworden, aus dem der Seelenkult, der Geisterglaube, der Heroenkult, die Tierverehrung, die Idolatrie, der Götzendienst und schliesslich die höheren Religionsformen entsprossen sind. Alle Völker der Erde bewahren Bruchstücke dieses Entwickelungsganges in ihrem Denken und Glauben, und alle Naturvölker zeigen uns die primitiven Glieder dieser Entwicklung noch heute in reiner Form.

. . . „Aber fragen wir uns, ob diese dem naiven Denken der Urzeit entsprungene Konzeption eines Gegensatzes von Leib und Seele mit ihrer Idee von einem räumlich lokalisierten Sitz der Seele im Körper wirklich auch heute noch einer scharfen Kritik standhält, so finden wir nicht die leiseste Berechtigung dafür. Der Dualismus von Leib und Seele, der so tief in unserem ganzen Geistesleben wurzelt, erweist sich bei genauerem Zusehen nur als ein scheinbarer, und unser ganzes Streben, die psychischen Erscheinungen naturwissenschaftlich, d. h. durch die Faktoren der Körperlichkeit zu erklären, war ein Kampf mit Windmühlen."

„Analysieren wir nur, was wir von der Körperwelt wissen! Das Resultat ist für manchen verblüffend Ich nehme einen Stein in die Hand. Was weiss ich von ihm ? Er ist schwer — das ist eine Empfindung —,

er ist kalt — auch eine Empfindung —, er ist schwarz — eine Empfindung —, er hat eine Form — ein Komplex von Empfindungen —, er fällt und bewegt sich — ebenfalls ein Komplex von Empfindungen. Etwas anderes als Empfindungen kenne ich nicht von ihm. Ich kann suchen, soviel ich will, ich finde nur Empfindungen. Kurz, was ich „Stein" nenne, ist nur eine bestimmte Kombination von Empfindungen. Dasselbe gilt für jeden Körper, auch für meinen eigenen, auch für den Körper anderer Menschen. So zeigt sich mir, dass die ganze Körperwelt nur aus Bestandteilen sich aufbaut, die ich als psychische zu bezeichnen gewöhnt bin. Der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche existiert also in Wirklichkeit gar nicht, denn die gesamte Körperwelt ist nur Inhalt der Psyche. Es gibt überhaupt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche."

„Wir sehen also, der Dualismus von Leib und Seele ist eine Täuschung. Es ist gar kein Dualismus da. Die Körperwelt existiert nicht neben der Psyche, sondern in der Psyche. Es gibt also auch gar kein Problem da, wo wir es glaubten. Wir haben nur Gespensterfurcht und Alpdrücken gehabt, als wir uns ängstlich quälten, den Dualismus zu überwinden. Für eine ganz vorurteilsfreie Betrachtung besteht in Wirklichkeit von vornherein ein Psychomonismus."

. . . „Man muss daher in jeder Einzelfrage den Dualismus immer wieder von neuem überwinden und kann sich nur allmählich mit der monistischen Auffassung befreunden, indem man nach und nach alle Konsequenzen zieht, die sich daraus ergeben. Das geht nur langsam und man findet dabei immer wieder von neuem Schwierigkeiten, indem man unwillkürlich immer wieder in die dualistische Denkweise zurückverfällt. So ungeheuer fest sitzt dieser alte Menschheitsgedanke."

Gewiss, die Menschheit ist so fest von dem Unterschiede von Leib und Seele überzeugt und hat so zwingende Gründe für diese Ueberzeugung, dass der Psychomonismus, und gerade dieser vor allem, jene Ueberzeugung nicht erschüttern wird. Die Menschheit nämlich, insofern sie noch nicht geistiger Umnachtung anheimgefallen, wird diejenigen für Geisteskranke erklären, welche an der Realität der Körperwelt zweifeln, welche subjektive Vorstellungen nicht von objektiven Wahrnehmungen zu unterscheiden vermögen. Es hat übrigens ab und zu immer wieder auch pathologisch angelegte Philosophen gegeben, die Idealisten, welche die ganze Aussenwelt für Schein, für ein Erzeugnis des Ich ausgaben. So originell, wie er vorgibt, ist also diese Entdeckung von Verworn durchaus nicht. Neu ist allerdings, dass ein Naturforscher, der sich nur mit dem Stoffe, ein Biologe, der sich nur mit Fleisch beschäftigt, die Körperwelt leugnet. Verworn muss also, wenn er gefärbte Markschnitte präpariert, seine eigenen Vorstellungen zerschneiden, bei

der Vivisektion quält er seine eigenen Vorstellungen, und diese erheben das Schmerzgeschrei!

Es ist eine Anmassung der Naturwissenschaft, wenn sie sich allein für fähig und berechtigt hält, eine Weltanschauung zu bieten; als Naturwissenschaft ist sie ganz inkompetent, die höchsten und letzten Fragen des Seins zu entscheiden. Sie sollte vielmehr gestehen, dass sie die geistigen Tätigkeiten gar nicht erklären kann, und damit allerdings negativ dem Dualismus dienstbar sein. Die Philosophie hat die eigene Aufgabe, eine Weltanschauung zu geben; sie beweist aber den Unterschied von Leib und Seele mit den schlagendsten Gründen. Es ist demnach eine unverzeihliche Verdächtigung, eine haarsträubende Behauptung, der Dualismus sei lediglich ein unausrottbares Erbstück des rohen Urmenschen.

Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus.

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten.

(Schluss.)

B. Im Nachfolgenden werfen wir einige flüchtige Blicke auf die notwendigsten Bedingungen eines lebensfähigen Gottesgedankens und einer dauernden Gottesüberzeugung, um von dieser Seite aus unsere Meinung, theoretischer Atheismus sei möglich, als annehmbar zu empfehlen. Dabei werden manche bisher scheinbar vernachlässigte Punkte ihre Erledigung finden. Die mehr empirische Methode soll auch hier bevorzugt sein.

7. Sehen wir uns das alltägliche Leben unserer christlichen Kulturwelt an, so verläuft der Prozess bei vielen so: Als Kinder erhalten sie durch den christlichen Unterricht den Gottesgedanken und Gottesglauben in einer Weise, die ausreichen kann, wenn keine zu grossen Störungen in der Lebensführung nach ihren theoretischen und praktischen Seiten vorkommen. Es mag ja manchem älteren Knaben und manchem heranwachsenden Mädchen der Gottesglaube schon frühzeitig unbequem werden: das Christentum hält eine bestimmte Periode hindurch gleichwohl stand; man fühlt sich zwar zur Emanzipation von dieser Gottesknechtschaft gedrängt — aber man wagt es noch nicht, sein Abhängigkeitsverhältnis zu kündigen.

Eines Tages jedoch wird der Christenglaube weggeworfen: der Christen-Gott ist nun ausgeschaltet. Mit lauter unchristlicher Praxis allein kam man keineswegs zu dieser Etappe; es war auch Theorie dabei: Widersprechende Theorie und Praxis vertragen sich im gleichen Innern nicht lange ohne jedweden theoretischen Ausgleich. Auf irgend eine Art wurde bereits die Theorie etabliert: Der Christen-Gott ist nicht der Pol des Geistes, dessen man bedarf zu seinem persönlichen Gleichgewicht. Es muss daher etwas anderes an die Stelle treten.

Hier nun gehen die Wege der Individualitäten auseinander wie die Schienengeleise eines riesigen Zentralbahnhofes und die Kurslinien eines internationalen Welthafens. Sie alle zu registrieren, kann

unsere Aufgabe nicht sein. Es ist auch gar nicht von Belang, um den Reise- und Forschungserträgnissen gerecht zu werden.

Unser Forschungs-Reisender ist sich über eines klar: Was er wegwarf, will er nicht wieder entdecken — was er finden will, muss etwas anderes sein denn das, was er bisher besass.

Wie weit er seine Forschung ausdehnen, wie lange er ihr obliegen kann, hängt von den verschiedensten Faktoren ab. Wer im praktischen Erwerbsleben steht, der muss seine Sache kurz und gut machen und wird sich von Kameraden und Genossen helfen lassen. Solche gibt es überall; die raten ihm: Quäle dich und deinen Kopf nicht weiter: des alten Kinder-Märchens bist du los — was brauchst du ein anderes? Schmiede dein Glück und schau, dass du in der grossen Weltmaschine nicht unter die Räder kommst; eines Tages ist für dich alles aus! — Oder: Hast du schon einen Geist fliegen sehen? Was willst du also weiter nach ihm jagen? Schau die Geheimnisse unserer Laboratorien an und ihre Wunderresultate und stelle dir alles wie ein Riesenlaboratorium vor, suche dir ein Plätzchen und eine Arbeit, wie sie für dich passt, so hast du, was du vernünftiger Weise erreichen kannst: Du tust so etwas fürs Ganze und für dich; am Schlusse kannst du ruhig andere statt deiner sich abmühen lassen. So wars von jeher. — Oder: Freund, dir gehts schlecht, sehe ich; warum packest du es nicht anders an? Jetzt hast du dich gängeln lassen von Schlagwörtern, wie Redlichkeit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Tugend, hast gemeint, es gäbe einen, der jedem nach seinem Verdienst zumisst — schau dir offen die Welt an, wie geht's? Unrecht ist überall der Sieger. Hilfst du dir nicht selber, hilft dir niemand. Darum geh mit zu uns Anarchisten, Sozialisten, Nihilisten, bald wirds dann anders. Deine Skrupel wirst du nicht los, du brauchst sie nur mitzuteilen, wir lösen sie: da fallen dir die Schuppen von den Augen! Aus dem blöden Kinde wirst du ein seines Wertes bewusster Mann, aus dem Knecht ein Herr, aus dem Wurm ein Uebermensch, und gäbe es einen Gott — sogar ein Gott.

Ist aber der auf die Forschungsreise sich Begebende ein akademisch Gebildeter, der statt des ihm ungenügenden Christengottes einen andern Pol sucht, so ist er entweder einer in den Lehr- oder einer in den Meisterjahren. Wie es die Klasse der letzteren anzugreifen hat und angreift, um ohne Theismus sich schönstens zurechtzufinden, weiss ohne vieles Nachdenken ein jeder von uns: Surrogate liegen in den verschiedensten Formen seit Jahrhunderten in den

Bibliotheken bereit und immer noch gelangen neue Fabrikate auf den Markt; die Auswahl ist natürlich Geschmacksache des einzelnen, wobei allenfalls Rücksicht auf die in Fach- und Berufskreisen herrschende Mode genommen werden kann. Auch ist es gar nicht nötig, immer dieselbe Nummer und dieselbe Fabrik zu bevorzugen; man kann auch abwechseln, denn:

„Es besteht in dieser Welt voll Wanken —
Beständigkeit gar oft im Wechsel der Gedanken;"

fest steht und treu die klar erkannte Aufgabe, mit einem Surrogat statt des weggeworfenen Gottes sich zu begnügen, sei es ἓν καὶ πᾶν, sei es ein ἄπειρον, sei es der oder das Unbekannte, sei es das Absolute, sei es Evolution, sei es ein Gesetz oder auch eine unfassbare ἀνάγκη — wie gesagt: reine Geschmacksache, die man nach Belieben variieren mag.

Den Akademikern der Lehrjahre ist bei ihren Entdeckungsreisen desgleichen bald geholfen. Die Lehre, die einer anfangs nach dem Verluste des Gottesgedankens etwas unangenehm empfindet, lernt er durch Besuch dieses oder jenes Kollegs schnell als eine unvermeidliche Krisis im psychischen Prozess erkennen, welcher beim Uebergang vom Theismus zum Atheismus eben vorliegt: es ist etwas Analoges zum Gefühl amputierter Glieder. Vernünftige Betrachtung lehrt jedesmal, der Eingriff sei nötig gewesen, denn der frühere Nonsens liess sich einmal nicht retten: die Theologen selber ja geben, soweit sie minder befangen sind, freimütig zu, ihre Beweise erzielten bloss Wahrscheinlichkeit, wie z. B. der Scholastiker Occam, obwohl er noch tief im Mittelalter steckte; die Philosophen desgleichen, wie man beim Theisten (?) Kant ersehen kann. Ihre Beweise genauer betrachtet, fordern auf Schritt und Tritt zum Widerspruche heraus und verlangen zum Schlusse immer einen Sprung ins Dunkle, den man billiger und bequemer ohne deren theistische Konsequenzen haben kann; die anderen Wissenschaften kommen viel weiter ohne Gott, wie der Augenschein zeigt und man sich an den Fingern auszurechnen vermag: ein freier Vogel fliegt doch weiter als ein gebundener; die ganze Religionsgeschichte zeigt, welch armseliger Notbehelf der jeweilige Gottesbegriff für die höher und höher steigende Kulturbahn war u. dgl. Und schliesslich, wolltest du, junger Freund, auch wieder umkehren, weil es dir nirgends recht gefallen will, was erreichst du? Für Deine Lebensstellung nichts oder wenig, eher viel Unbequemes; für deinen Geist genau das nicht, was du möchtest: Du möchtest so

vieles wissen, was dir die Theisten nicht sagen können; wolltest du etwas partout ergrübeln, so sagen sie dir: Hier gilt es, sich zu bescheiden und das Fragen einzustellen. Freund, die Resignation bleibt dir nirgends erspart — der Unterschied ist nur: bei uns Atheisten ist sie billiger und weniger qualvoll und frei; dort ist sie foltermässig und sklavisch. So viele gescheidte Forscher vor dir sind nicht hinter alle Rätsel gekommen; du kommst auch nicht dahinter. Also bescheide dich damit, dass du so viel weisst, als für dich gut tut. Dass der Theismus dir nicht frommte, hast du erfahren, sonst hättest du ihn nicht verlassen. Also nochmal: Resigniere, und du bist gefeit! An berühmten Mustern fehlt es nicht. —

Wir haben es ja auch erlebt, dass ein Philosophie-Professor (Brentano) Semester lang über Gottesbeweise las und nichtsdestoweniger eines Tages die erstaunte Welt mit dem Bekenntnis überraschte: „Alles eitel und haltlos!“

So und ähnlich geht es zu in unserem Kulturleben, wenn man vom christlichen Glauben weg Atheist wird, Atheist von Ueberzeugung. Der endlos variierte Prozess zeigt eine leicht ersichtliche Konstanz, insofern er merken lässt, wie stark es an den nötigen Bedingungen des Gottesglaubens bei solchen Opfern des Atheismus fehlt. Damit ist das Vorige in die wissenschaftliche Formel umgesetzt: Die Tendenz dessen, der den Christen-Gott wegwirft, kann naturgemäss gar keine andere mehr sein, als eine atheistische; er hat das Höchste beseitigt, sein Surrogat kann nur mehr unter diesem Höchsten mehr oder weniger abwärts rangieren — es fehlt an der allerersten Bedingung: am Streben nach jenem Höchsten und Letzten, das wirklich ein solches ist.

Es fehlt weiter an der nötigen Unbefangenheit. Das unbefangene Forschen würde ihn freilich philosophisch zurückführen zu seinem theologischen Ausgangspunkt. Aber das gerade soll vermieden werden.

Es fehlt an dem nötigen Mass von Geist und Urteil, von Bildung und Ruhe u. s. f., wie an der Sicherung gegen Verirrung des forschenden Blickes; nicht aber fehlt es an Bergen von Hemmnissen und Hindernissen, wenn wir auch bloss die Sparte des Verstandes ins Auge fassen, z. B. die Vorurteile alle, die sich in den Weg stellen: Der Gottesglaube der Jugend hatte seine Garanten in der Konfession und den verschiedenen Autoritäten. Diese Garanten sind jetzt gesteinigt von lauter Angriffen, Verdächtigungen, Verkennungen, Verleumdungen: mit ihnen es halten, wäre eine Schmach.

Es fehlt an der richtigen Atmosphäre des Geistes, wenn man so sagen darf. Vitale Ideen wie die Gottesidee bedürfen wie alles Leben einer Betätigung, einer Pflege und Förderung, sie brauchen wie Pflanzen Licht und Luft. Beim Gottesgedanken verlangt dessen innerste Natur eine zeitweise Betätigung durch Gottesdienst; sonst kann er im Gewirre des sozialen Lebens unmöglich lebenstüchtig bleiben und muss seine Keimzelle einbüssen. Nun ist aber der gewöhnliche Lauf der Dinge der: Aller Gottesdienst hört mit den atheistischen Ansätzen auf; aus der Gewohnheit wird eine zweite Natur; das öffentliche Leben erleichtert vielfach die gottvergessene Petrefaktion; gar manche haben Jahrzehnte lang keinerlei zwingende Veranlassung zu einem gottesdienstlichen Akte rein äusserlicher Natur; so schliesst dann das Leben ganz entsprechend ohne Gottessorgen ab: der Leichenzug selber trägt sein atheistisches Gepräge und ist weithin erkennbar, wie man im heutigen Rom z. B. zu beobachten Gelegenheit genug findet. Dass uns im alten Rom und bei der antiken Heidenwelt relativ weniger erklärte Atheisten als bei der heutigen Kulturperiode entgegentreten, erklärt sich vielleicht zum guten Teile gerade daraus, dass die Verpflichtung zum Gottesdienste heute dem persönlichen Gewissen anheimgegeben und daher bei Unzähligen hinfällig geworden ist, während das antike Staatswesen die Götter-Liturgie von seinen Bürgern erzwang. Es wäre sehr interessant, eine Statistik von Atheisten zu haben, die schliesslich zum Theismus zurückkamen, welche angäbe, ob dieselben ab und zu wieder einen Gotteskult übten oder nicht. Meine Beobachtungen hierüber sind ja sehr unzulänglich; doch bestärkten mich alle ins Auge gefassten Vorfälle in dem Gedanken: Ohne Rückkehr zur Gottes-Verehrung — die Motive mögen oft sehr äusserlich und minderwertig sein — kommt selten ein Atheist theoretisch zum Theismus zurück.

Das Gebiet, auf dem wir Umschau halten, ist ein ungemessenes; wir müssen uns beschränken: Sind die angeführten Momente nicht geeignet, uns eher die Frage aufzuzwingen: Wie kommt es, dass trotz all dieser für den Atheismus so ausserordentlich günstigen Bedingungen nicht ungleich mehr kontrolierbare Atheisten vor uns stehen[1]), als die andere Frage: Ist wahrer Atheismus möglich?

8. Bisher war die Betrachtung von der Voraussetzung geleitet, die in Rede stehenden Atheisten hätten einmal einen hinreichenden

[1]) Vgl. P. Albert Weiss O. P. in Linzer Th. Q. S. 1902, S. 1—13 und P. Victor Cathrein S. J. ebenda S. 13 ff.

Gottesbegriff gehabt und denselben trotz ihres Atheismus, d. h. trotz der Negation dieses Begriffes als eines realwertigen, beibehalten. Ist aber dieser Fall heute im alten Europa immer und überall gegeben?

Die meisten Menschen erhalten ihren Gottesbegriff durch die Vermittelung anderer. Ist nun diese Vermittelung eine unzureichende und verkümmerte, so wird es wenig Krafteinsatzes bedürfen, um damit *tabula rasa* zu machen. Selber aber aus Eigenem sich einen richtigen Gottesbegriff zu konstruieren, ist eine säkulare Arbeit, die unter 100 Tausenden kaum einer inmitten des Kampfes ums Dasein so zu leisten im Stande ist, dass er zu Schutz und Trutz dann gerüstet wäre. Wir Theisten übersehen die komplizierte und komplexe Arbeit, die der richtige Gottesbegriff erheischt; die Geschichte der Philosophie aber weiss von dieser unsäglichen Müne zu erzählen!

Der Begriff eines Schöpfers aus Nichts z B. ist eine Leistung, welche die Geschichte der Philosophie als Eigenleistung überhaupt nicht ausweist. Nun war diese Leistung schliesslich für einen Plato und Aristoteles doch nicht so schwer wie für einen modernen Kopf, der inmitten eines raffiniert atheistischen Getriebes steht, nicht inmitten eines polytheistischen Lebens wie jene. Der moderne Forscher hat augenblicklich den Kampf zu Wasser und zu Land in allen Welt- und Himmelsteilen zu bestehen, sobald er nur von ferne einer solchen Idee sich nähert. Altes Moyses-Märchen! Welcher Nonsens! Welche Einfalt! Zurück — so schallt's von allen Seiten, und die Geschosse fliegen von allen Positionen der Wissenschaften her. Wer kann da sich retten?

Nun bedenke man, dass es gar manchen heute gibt, der in einer schlimmeren Lage bei der Suche nach Gott sich befindet, denn mancher der kultur- und religionsärmsten Kannibalen. Gar mancher wächst bei uns auf ohne Gotteskenntnis; mehr: er wird als Atheist gezüchtet.

In Paris etablierte sich eine Gesellschaft mit der Devise: „Gegen Gott".

„Das Wort Gott" — so bestimmt Art. 2 der Statuten — „muss aus allen Sprachen der Welt ausgemerzt werden; denn da Gott nur ein Wahn ist, hat sein Name keinerlei Bedeutung."

Der Verein verbietet allen seinen Mitgliedern, sich der Worte Gott, göttliche Macht, göttliche Vorsehung usw. zu bedienen. Nur um Gott zu bekämpfen, zu lästern, darf sein Name noch gebraucht werden. [1])

[1]) Augsburger Postzeitung, 1885, am 19. Jan.

Dass man es dahin wirklich bringen kann, das Wort Gott allen Inhaltes zu entleeren und auf den Wert einer Interjektion oder einer nichtssagenden Umgangsformel herabzudrücken, erhellt aus Folgendem:

Der Anarchist Stellmacher (hingerichtet am 7. August 1884 zu Wien) antwortete seinem Verteidiger bei dessen letztem Besuche auf die fragende Bemerkung, er sei wohl von jeder Todesfurcht frei:

„Ach Gott! wie kann man so was heucheln, fühlen Sie meinen Puls an und schliessen Sie, ob ich aufgeregt bin." Der Vertheidiger tat dies, fand aber das Gegenteil (Augsb. Abendzeit., 1884, Nr. 218).

Hier ist der Ausdruck „Ach Gott" zur reinen Exklamation und entleerten Interjektion geworden. Stellmacher gebrauchte das Wort Gott im Abschiedsbriefe an seine Frau in keiner anderen Weise als in der Form „adieu", und es fehlt jeder Hinweis auf einen Schatten des Göttlichen.

Nun stelle man sich vor: Unter der Anleitung von solchen Eltern, Verwandten, Lehrern, Freunden wächst mehr als einer heran — mit einem solchen Gottesbegriff geht er auf die Gottessuche — überall statt Förderung Hindernisse — ist der eine Berg überstiegen, türmt sich ein noch gewaltigerer auf, und das weiss Gott wie viele Stunden, Tage, Monate und Jahre hindurch! Welche Musse, welcher unverwüstliche Kopf, welche Schärfe des Verstandes, welche Spannkraft des Geistes, welche Energie des Strebens würde erfordert, um doch endlich sich durchzuringen? Der Mann, der das leistet, gehört unter die grössten Helden der Geschichte! Aus solchem Holze aber sind Blutwenige geschnitzt. Und da soll überzeugter Atheismus etwas so Unglaubliches, ja Unmögliches sein?

Wollte man diesen Hinweis dadurch abschwächen, dass man sagt, derlei Klubs und derlei Kreise bildeten doch ganz abnorme Ausnahmen, so würde man für die These, theoretischen Atheismus gebe es nicht, gar nichts gewinnen. Ob abnorm oder nicht, ob Ausnahme oder nicht: Liegt der abnorme Ausnahmsfall vor, so ist die Möglichkeit eines derartigen Falles eben auch dokumentiert.

Im Uebrigen wäre es optimistische Selbsttäuschung, zu glauben, der Atheismus hätte wenige Schulen und Hörsäle und verfügte über nicht allzuviele Lehr- und Hilfskräfte. Man rechne die ungetauften Kinder unserer Grossstädte und ihre zugehörigen Kreise, besehe sich deren Lektüre, höre ihre Gespräche und Diskussionen, und beachte, welch vortrefflicher Lehrer des Atheismus Nietzsche war und welches Publikum er gefunden — und dann sehe man wieder zu, wie wenig

oder fast nichts in derartigen Kreisen von den Bedingungen gegeben ist, die erforderlich werden, um auf wissenschaftlichem und rein rationellem Wege zum Gottesbegriff und zur Gottesüberzeugung zu kommen. Muss man nicht eher sagen: Unter derlei Verhältnissen irt überzeugter Atheismus vielfach unvermeidbar?

Nicht übersehen darf werden: Die atheistische Wissenschaft mit ihren Abtönungen und Abstufungen ist viel mehr popularisiert, als die entsprechende theistische, und es ist zumeist mit den Einreden und Einwürfen gegen die Wahrheit so bestellt, dass kein grosses Mass von Verstand und Geist dazu gehört, um den Einwurf zu begreifen, wohl aber ein über das gewöhnliche Durchschnittsmass hinausreichendes Urteil als *conditio sine qua non* für unser Gebiet unerlässlich ist, — vom unbestechlichen Ernst des Suchens und Strebens zu ihr ganz abgesehen —, um ihn zu entkräften. Spott und Zweifel allein schon sind im Stande, unsere schärfsten Waffen unbrauchbar zu machen; unsere feinste Dialektik hat oft nur den Erfolg, den zu Ueberzeugenden scheu zu machen: er hat von Sophistik reden gehört und glaubt nun, das Opfer von Sophistik zu werden, wenn ihm die Ausflüchte unmöglich werden.

9. Doch kehren wir in akademische Kreise zurück und nehmen wir einen Fall an, bei dem so ziemlich alle Bedingungen theoretischer Art gegeben erscheinen, um zur Gottesüberzeugung, die man ob der wissenschaftlichen Einreden verloren hat, nach mancherlei misslungenen Versuchen wieder zu gelangen. Nehmen wir einen akademischen Meister. Ehedem war er Theist, die „Wissenschaft" bekehrte ihn zum Atheisten, und zwar in der fashionablen Form des Pantheismus; er kennt ganz wohl den Unterschied der beiderseitigen Höchstbegriffe: der Christengott ist eine ganz konkrete Natur persönlicher Art; sein Allgott ist ein transzendental Abstraktes mit einem unermesslichen Innern, das, geräumiger denn das trojanische Pferd und die Arche des Noah, für vieles Raum bietet, sei es noch so disparat und gegensätzlich. Dieser Meister vergräbt sich auch nicht, so nehmen wir weiter an, in sein privates Ich, sondern setzt sich zur guten Stunde mit Vorliebe über die Gottesfrage gegen die tüchtigsten Theisten, die zu seinem Bekanntenkreise zählen, polemisch ein. Ist es unmöglich, so lautet nun die Frage, dass dieser akademische Meister überzeugter Atheist bleibt?

Weitaus die meisten meiner scholastischen Freunde werden mit der Antwort bereit sein: Es ist unmöglich. Doch gemach! Ich be-

tone: Von den allgemeinen Grundgesetzen des richtigen Denkens aus kommt keiner zum höchsten Realgrund persönlicher Art, ausser wer unbestechlich und mit heroischer Konsequenz dem Drang seiner Natur freiwillig sich übergibt und ohne Scheu vor unbequemen praktischen Folgerungen bis zu jenem Ruhe und Halt gebietenden Ende denkt, an dem er vor Himmel und Erde ohne jegliches Falsch bekennen muss und bekennen darf: Weiter kann ich nicht mehr, und müsste ich alle Martern der Martyrer allein erdulden.

Wenn meine Freunde mich versichern können: Unser akademischer Meister ist ein Mann von solchem Schlage, ohne jegliches Falsch sich und andern gegenüber, unbestechlich inbezug auf die zu erkennende und erkannte Wahrheit, ein Edelmann vom Scheitel bis zur Sohle, so will ich glauben, es komme zu dem Augenblicke, in welchem der verirrte Gelehrte bekennt: Freunde, Ihr habt eigentlich Recht; bloss theoretisch betrachtet, müsste ich mit Euch gehen und dorthin zurückkehren, wovon ich abgeirrt.

Bis er aber aus dem Irrealis zum Realis kommt, sind noch gar manche weitere Fragen zu erledigen; dabei kann es vorkommen, dass der Prozess nochmal rückläufig wird und schlimmer endet, als er begann. Man vergesse nicht: der Mann wusste bei der ersten Abkehr vom Gottesgedanken so viel wie jetzt; nichts Neues wurde erfunden; nun brachte er damals im Verstande es fertig, dass er den Motiven des Irrtums mehr Gewicht und Evidenz beilegte, als denen der Wahrheit — was soll jetzt einen Umschwung bewirken?

Was ihn damals scheu machte, der Sprung vom Endlosen ins wirklich Unendliche, der Schwung vom relativ Höchsten hinüber zum absolut Höchsten, die Postulate alle, die ihm stets willkürlich, teils unnötig erschienen: das alles bleibt und ist nach wie vor in den Kauf zu nehmen; hinzugekommen ist eine neue Schwierigkeit: er muss bekennen: Ich habe geirrt, und er muss sich entschliessen, gut zu machen, was er verdorben.

Ich sage endgültig in der vorwürfigen Frage: Unser Forscher bleibt Atheist, wenn an ihm nicht jedes Haar von Falsch fehlt, so lange es sich bloss um die Rückkehr auf dem Wege des Raisonnements handelt: die Argumente zwingen ihn nicht, denn die Gottesüberzeugung ist eine freie Tat — der Wille aber ist nicht bloss Vasalle des Verstandes, sondern gar oft dessen Herr und Tyrann, der die nötigen Gründe für den Verstand aus dem Verstand selbst auszupressen wohl versteht.

Anders freilich gestaltet sich die Sache, wenn unser akademischer Meister durch die eingehenden und aufrichtigen Diskussionen Veranlassung nimmt, den Gottesgedanken wieder einmal praktisch zu experimentieren durch Akte der Gottesverehrung: dann fängt er an, sich zu beugen. Jeder aber, der Theist sein soll, muss sich beugen: beugen im Verstand, beugen im Willen, beugen im ganzen Selbst.

Der Stolz der Wissenschaft ist die Quelle ihres Atheismus.

10. Es ist mir so viel wie gewiss, dass meine Aufstellung und Darlegung nicht überall Zustimmung findet. Darum soll versucht sein, manchen Einreden hier schon zu begegnen.

a. Ein Mitarbeiter der so trefflichen *Philosophia Laacensis*, P. Hontheim, der Gutberlets und Zigliaras Ausführungen wie die anderer bereits benützen konnte, stellt auf:[1])

1. Es gibt viele praktische Atheisten.
2. Es kann keine negativen Atheisten geben, wenn es sich um eine rein interpretative und moralische Gotteskenntnis handelt. (In der Erkenntnis nämlich, das Gute sei zu tun u. s. f., liegt bereits eine gewisse Kenntnis des höchsten Gesetzgebers eingeschlossen.)
3. Es kann negative Atheisten geben, die sogar lange Zeit hindurch der ausdrücklichen, deutlichen und bestimmten Erkenntnis des einen Gottes als des absoluten Urhebers und Herrn aller Dinge entbehren. (Dies lehrt ein Blick auf die Erfahrung. Verwiesen wird auf die Australier und die Polytheisten und bemerkt, dass die Verschuldung gewöhnlich sowohl bei den Vorfahren als bei den Nachkommen liegt.)
4. Positive Atheisten, welche sich gewiss wären, Gott, von dem sie doch einen klaren Begriff haben, existiere nicht — kann es nicht geben.
5. Doch kann es positive Atheisten in der Art geben, dass manche für lange Zeit sogar ernstlich und mit Ueberzeugung meinen und urteilen, Gott, dessen Begriff sie ganz wohl erfasst haben, existiere nicht. (Den Beweis gibt die Erfahrung, da es nicht angeht, alle Atheisten zu Lügnern zu stempeln. Solche anhaltende Ueberzeugung aber ist schwer sündhaft.)
6. Skeptische und kritische Atheisten, die im Besitze eines klaren Gottesbegriffes gleichwohl längere Zeit und im Ernste an der Existenz Gottes zweifeln wollen, und dies ohne schwere Schuld, kann es nicht geben. (Hier werden ausgeschlossen die Blödsinnigen und ähnliche Leute; abseits bleiben die Polytheisten.)

b. Hontheims Satz 4, in einem und demselben Kopfe sei ein klarer Gottesbegriff unmöglich vereinbar mit der Gewissheit von dessen Irrealität, bedeutet den Gegensatz unserer Auffassung; die andern Sätze geben zu Erinnerungen keinen Anlass.

---

[1]) *Institutiones Theodiceae* (Freiburg 1893), p. 381—383.

Hontheim erklärt den Fragepunkt genauer dahin, dass er sagt: Es kann niemand geben, der von jeder Furcht zu irren frei bliebe, wenn er Gott die Existenz aberkennt.

Das ist dialektisch ganz gut; denn Gewissheit ist für uns ein Erkennen, bei dem die Furcht zu irren ausgeschlossen ist. Da nun der Gottesbegriff derart objektiv begründet erscheint, dass er alle Irrtumsbefürchtung auszuschliessen geeignet ist, so kann die Ablehnung des Gottesgedankens nicht ohne jede Irrtumsbefürchtung vollzogen werden. Nach den Begriffen und ihren Werten ist das klar und notwendig: das gebe ich zu.

Allein die Frage hier darf nicht losgelöst vom Leben und vom denkenden Subjekte erörtert werden, wenn sie eine allseitige Erledigung finden soll. Sobald aber die einzelnen Momente *in subjecto vitali* zum Ansatz kommen, werden manche Werte durch den Einfluss des handelnden Subjektes ganz anders gemünzt. Da gilt dann ohne Unterlass: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* Die Furcht zu irren, ist eine doppelte: eine objektive und eine subjektive.[1]) Nun ist die objektive Furcht, d. h. diejenige, welche ihren Grund in der Sache unabhängig vom handelnden Subjekte in seinem Charakter hat, freilich absolut von der Sicherheit auszuschliessen, welche zur Gewissheit erfordert wird. Aber rein subjektive Furcht, die aus der Aengstlichkeit eines Charakters und einer bestimmten Denkart kommt, ist mit dem Zustand objektiver Gewissheit verträglich, wenn sie natürlich die Vollkommenheit des Gewissheitszustandes immerhin beeinträchtigt.

In unserem Fall hebt Irrtumsbefürchtung die subjektive Gewissheit beim Atheisten erst dann auf, wenn diese Furcht des Atheisten immer als objektive ihm entgegentreten muss und nie als bloss subjektive von ihm gewertet und betrachtet werden kann.

Soll also Hontheims Aufstellung einwandfrei werden, dann genügt es nicht, darzutun, dass die Gottesleugnung ihrer Natur nach objektive Irrtumsbefürchtung erzeugen muss, sondern es ist ausserdem nachzuweisen, dass diese objektive Furcht unter keinen Umständen auf die Dauer vom Atheisten zur bloss subjektiven degradiert und abgeschwächt werden kann. Denn bringt es der Atheist eines schönen Tages fertig, Schwierigkeiten gegen seine These, die ihm

[1]) Die kombinierte objektiv-subjektive Furcht können wir ausser Acht lassen, da ja Furcht stets etwas Subjektives, als Handlung des Subjektes, sein wird.

bisher noch objektiv begründet erschienen, auf die Rechnung seiner Individualität, wie sie wurde und dermalen ist, zu setzen, so hat er für seinen Irrtum den Besitzstand der rechtlichen Sicherheit angetreten, wenn er auch noch nicht aller Belästigungen im Momente sich entschlagen kann.

Die Objektivität, welche dem Gottesbegriff innewohnt und welche auf den Geist, der ihn denkt, als materielle Objektivität zunächst einwirkt, muss auch zur formellen Objektivität werden im Inhaber des Gottesgedankens, wenn der Weg zum Atheismus versperrt bleiben soll. Denn so lange bloss Objektivität überhaupt vorliegt, bleibt der Scheideweg zur Wertung als Objektivität oder als Nicht-Objektivität (Subjektivität), als genugsam sicherer oder nicht hinlänglich sicherer Objektivität, als richtiger oder vermeintlicher Objektivität durchaus offen, und von einer Unmöglichkeit, nur den Pfad des Theismus gangbar zu finden, kann keine Rede mehr sein. Einzig und allein jene Objektivität, welche jedem Geiste, er mag wollen oder nicht, als eine so sichere und überlegene sich aufzwingt, dass ihm nichts übrig bleibt, als wohl oder übel seine ganze Subjektivität mit aller Sonderneigung, mit aller Willkür, mit aller Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit in ihren Dienst zu stellen, kann genügen, um die These von der Unmöglichkeit eines sich sicher dünkenden Atheismus berechtigt erscheinen zu lassen.

Leisten nun das die Argumente? Sehen wir zu!

c. Hontheim gibt zwei Gründe für seine These:

α) Die Beweise für Gottes Dasein sind so einleuchtend, dass sie auf einen Menschen, der sich mit dem Gottesgedanken abgibt, doch immerhin einigen Eindruck machen müssen:

Die Betrachtung der wunderbaren Weltordnung weist auf einen obersten geistbegabten Erfinder; der Unterschied von gut und böse führt zu einem höchsten Gesetzgeber;

die Rechtsverletzungen dieses Lebens schreien und verlangen nach Ausgleich in einer andern Sphäre; der Glückseligkeitsdrang muss gegenüber dem Tode sich aufschwingen zur Hoffnung, jenseits des Grabes gestillt zu werden.

β) Falsche und irrige Urteile, bei denen der Geist von Irrtumsbefürchtungen nicht behelligt würde, gibt es überhaupt nicht.

Darauf kann man antworten:

Der zweite Grund (β) lässt sich in dieser Allgemeinheit, wie er vorgelegt wird, nicht beweisen; er ist reines Postulat, dem die Erfahrung zuwiderläuft.

Der erste Grund beweist zunächst nur, dass alle Menschen unter normalen, naturgemässen Verhältnissen (wie Gutberlet es gut formuliert) von der Existenz Gottes gewiss werden können, auch sollen und müssen — aber er beweist nicht, dass es ihnen unmöglich ist, bei der Frage nach dem Ursprung der Ordnung kosmischer und ethischer Art, nach dem letzten Ausgleich von Recht und Unrecht, nach der Stillung des Seligkeitsdranges einen andern, ihnen persönlich mehr zusagenden Endpunkt zu fixieren, als einzig den Gott der Theisten.

Irgend ein Letztes, irgend einen intellektuellen und ethischen Ruhe-, Halt-, Stütz- und Endpunkt braucht natürlich ein jeder, der auf die Frage Warum und Wozu? sich einlässt, um seinem diesbezüglichen Naturdrang zu folgen. Aber die tägliche Erfahrung und die ganze Menschengeschichte mit der Geschichte der Philosophie im besonderen zeigen, wie verschieden in dieser Beziehung die einzelnen Menschen und Klassen in ihrer Auffassung sind und wie bescheiden in ihren privaten Ansprüchen und Forderungen sie sein können. Nicht jedwedes relativ und subjektiv Letzte bedeutet eben Gott.

Soll die fragliche These bewiesen werden, so muss gezeigt werden, dass niemand seinen Geist in Ruhe und Sicherheit wiegen kann, ohne das absolut Letzte als real gelten zu lassen, und dass mit einem minderwertigen Letzten keinerlei persönlicher Kompromiss eingegangen werden kann.

Freilich ist gewiss und unter uns ausgemacht (was ich hier wieder betone, um nicht missverstanden zu werden oder den Anschein zu gewinnen, leichtfertig den Systemfreunden zu widersprechen): Wenn die naturgemässe Uebung des Verstandes und der Vernunft in nichts gestört, abgelenkt und unterbunden wird, dann steht der Menschengeist erst stille und kommt zur dauernden Gleichgewichtslage, sobald er zum absoluten Letzten vorgedrungen ist und dort sich festsetzt.

Aber die Frage für uns ist diese: Ist es schlechthin ausgeschlossen, dass der eine oder andere Geist, sobald er früher stille stehen will, dies auch wirklich fertig bringe? Ist der Drang nach vor- und aufwärts wirklich so stark, dass er dem Erlkönig gleich durch Nacht und Nebel auch den Widerstrebenden mit sich fortreisst? Ist dieser Drang und Antrieb so anhaltend, dass er auch zähem

Widerstande gegenüber niemals aufhört? Solche Ruhelosigkeit des vorwärts stossenden Dranges muss ja mit postuliert werden, wenn man die Möglichkeit einer Waffenruhe zwischen Gottesleugnung und Irrtumsbefürchtung in Abrede stellt; die objektive Güte der Gottesbeweise allein tut es nicht!

Doch selbst die Kontinuierlichkeit des Anreizes, die niemals aufgehoben werden könnte, würde noch keineswegs genügen zur behaupteten Unmöglichkeit eines atheistischen Sicherheits- und Gewissheitsgefühles: Der Anreiz müsste auch eine Nötigung zur letzten Konsequenz mit sich bringen und inkonsequentes Abspringen durchaus verhindern; noch mehr: er müsste, um nicht paralysiert zu werden, im geraden Verhältnis zum wachsenden Widerstande sich jedesmal potenzieren. Sonst nämlich ist höchstens nahe gelegt, dass eine gewisse Zeit des Schwankens der definitiven Verfestigung im Atheismus vorhergegangen sein musste, nicht aber, was eigentlich zu beweisen ist, dass in keiner Weise eine dauernde Erstarrung eintreten kann, die zukünftigen Erweichungen spottet.

So klar ich zu begreifen glaube, welch Attentat gegen alle Naturgemässheit und welch riesige Mordschuld am eigenen Geiste eine solche selbstgewollte und selbstgewirkte Erstarrung bedeute — ich habe sie schon gleich anfangs den Selbstmord des Geistes genannt —, ebenso sicher muss ich bekennen, alle Freunde aus unserem Lager, deren Aeusserungen über diese Frage ich eingesehen, behaupten zwar mit grösserer oder geringerer Zuversicht, es habe der Mensch nicht die Kraft und Gewalt, dem Gottesgedanken und seinen Beweisen einen solchen Widerstand entgegenzusetzen, dass er schliesslich ruhig aller weiterer theistischen Anfechtungen gewärtig sein könne — beweisen es aber nicht.

Ich finde nämlich die Fragestellung eine konkret vitale, die Antwort eine abstrakt partielle: gefragt wird um die Möglichkeit eines steifen Atheismus — geantwortet wird mit Beweisen des reinen Verstandes: Es ist aber theoretischer Atheismus ein Ensemble-Akt des Menschengeistes, darum ist das blosse Forum des Verstandes nicht vollauf zuständig. Entweder also muss man, so dünkt mir, die Frage anders stellen oder man muss den Fragepunkt und die Beantwortung sorgsamer formulieren.

Ueber den Unterschied, näherhin über den Unterschied von Wesenheit und Dasein.

Von Lycealprofessor Dr. Haas in Bamberg.

1. Nach einem alten Satze lehrt derjenige gut, welcher gut zu unterscheiden weiss. Nach unseren Erfahrungen genügt aber die bloss subjektive, gute Unterscheidung nicht, wenn die Unterschiede nicht so bezeichnet werden, dass sie gut auseinander gehalten werden können und jede Verwechselung ausschliessen. Nun gibt es aber mancherlei Gebiete, in denen die Bezeichnung des bestehenden Unterschiedes immer noch strittig ist. Die Ursache hiervon kann nicht in den unterschiedenen Dingen und Verhältnissen selbst liegen. Mögen sie realer oder idealer Natur sein — immer sind sie in sich bestimmt, müssen also auch bestimmt bezeichnet werden können. Die Unsicherheit in der Bezeichnung kann also nur darin liegen, dass die entsprechenden Terminen entweder nicht eindeutig oder hinsichtlich ihrer Bezeichnungsfähigkeit nicht scharf gegen einander abgegrenzt sind.

2. Man redet gewöhnlich von einem realen und einem im Denken gemachten Unterschied (*Distinctio realis* und *Dist. rationis*). Der reale oder physische Unterschied besteht schon vor (ausser) dem Denken und ist die Abwesenheit der Identität (absentia identitatis inter multas res, Hontheim); der gedachte Unterschied ergibt sich erst im Denken, und zwar ist er ein rein gedachter (*Dist. mere mentalis* oder *rationis ratiocinantis*), wenn ein und dasselbe bloss verschieden aufgefasst oder in verschiedene Terminen gekleidet wird (z. B. Gottes Ewigkeit und Aseität, Gott als das absolute Wesen und als das absolute Dasein), oder ein virtueller (*Dist. virtualis* oder *rationis ratiocinatae cum fundamento in re*), wenn zwei Begriffe oder Terminen zwar dieselbe Sache, aber nach verschiedenen in der Sache selbst liegenden Beziehungen ausdrücken (z. B. Gottes Allmacht und Allwissenheit). Daneben führt man noch den modalen Unterschied an, insofern ein und dasselbe

Ding in einer und derselben Hinsicht Veränderungen aufweist (z. B. festes und geschmolzenes Wachs).

3. Die negative Begriffsbestimmung der *Dist. realis* bringt es mit sich, dass der Bezeichnungsbereich derselben nach einer Seite hin unbegrenzt, die Bezeichnungsfähigkeit eine unsichere ist. Zu Missverständnissen führt auch der Ausdruck *„realis"*, weil dieses Wort sowohl „sachlich" als „wirklich" bedeutet. Meine beiden Hände, mein Wollen und mein Denken, die Tierseele und die Menschenseele, die Seele des Wurmes und des Elephanten, Wesenheit und Dasein u. dgl. sind darnach real verschieden. Und doch ist zwischen meinen Händen ein ganz anderer Unterschied wie zwischen meinem Denken und Wollen, und zwischen der Tierseele und der Menschenseele ein anderer wie zwischen der Wurmseele und der Elephantenseele. Wenn ferner zwischen dem menschlichen Denken und Wollen ein realer Unterschied besteht, unterscheiden sich das göttliche Denken und Wollen auch real? Die Analogie würde dies fordern. Wie unterscheiden sich die göttliche Wesenheit und die göttlichen Personen? Es gibt auch Unterschiede, die vor dem Denken, wenigstens der sprachlichen Bezeichnung nach, vorhanden sind und im Denken aufgehoben werden (z. B. Aussichsein und Ewigkeit, relativ notwendig und zufällig, denkbar und abstrakt möglich usw.).

4. Wir werden daher zu einer etwas anderen Bestimmung und Einteilung des Unterschiedes greifen müssen, um allseitige Klarheit zu schaffen. Nach unserem Dafürhalten unterscheidet man am besten:

a. den wirklichen Unterschied (*Dist. realis* im weiteren Sinne), welcher auf einem in der Wirklichkeit, im Gebiete des Realen gegebenen Verhältnisse beruht;

b. den möglichen Unterschied (*Dist. idealis* oder *mentalis*), welcher nur im Denken gemacht wird, also nur im idealen Gebiete, dem des Denkens, besteht.

5. Der wirkliche Unterschied ist:

a. Sachlicher Unterschied (*Dist. realis* im engeren Sinne, vielleicht am besten *Dist. realissima* oder auch *substantialis* oder *absoluta* zu nennen), wenn verschiedene Sachen vorliegen. Er kann auch als Verschiedenheit der physischen oder individuellen Wesenheit bestimmt werden. Da er auf einem für sich bestehenden Sein beruht, ist auch der Name *Dist. substantialis* gerechtfertigt. Der sachliche Unterschied ist:

α. individuell, wenn zwei oder mehr Dinge sich bloss als Individuen (der individuellen Wesenheit nach) unterscheiden, z. B. zwei Menschen, zwei Stücke Bienenwachs. Der individuelle Unterschied ist entweder bloss material (*materialis*), z. B. zwei gleiche Würfel Bienenwachs, oder material und formal zugleich, z. B. eine Kugel und ein Würfel aus Bienenwachs. Alle anderen Unterschiede sind material und formal.

β. spezifisch (*D. essentialis*), wenn zwei oder mehr Dinge sich auch im Artmerkmal unterscheiden, z. B. Mensch und Tier[1]), Bienenwachs und Erdwachs.

γ. generell (*D. generalis*), wenn der Unterschied zum mindesten auch das Genus proximum betrifft, z. B. Mensch und Baum, Tier und Stein, reines Wachs und gefälschtes Wachs.

Der spezifische Unterschied ist immer derselbe; der individuelle lässt Grade zu: es können in zwei Individuen die gleichartigen Merkmale in gleichem oder in verschiedenem Masse vorhanden sein. Ebenso lässt der generelle Unterschied Grade zu, je nachdem zwei oder mehr Individuen sich im *genus proximum* oder in einem höheren *genus* unterscheiden.

Da zwei sachlich verschiedene Dinge unter keinen Umständen je dasselbe sein können, so nennt man den sachlichen Unterschied schlechthin oder den allseitigen sachlichen Unterschied den absoluten oder fundamentalen, z. B. Gott und der Mensch, aber auch Mensch und Tier, Tier und Stein.

b. Verhältnismässiger oder relativer Unterschied (*Dist. relativa*, auch *accidentalis*). Dieser beruht nicht auf für sich bestehenden Sachen, sondern auf einem hinsichtlich einer und derselben Sache bestehenden Verhältnisse. Er ist:

α. virtuell (*Dist. virtualis*): Ein und dasselbe Ding hat verschiedene Seinsweisen oder wenigstens Wirkungsweisen und muss daher diesen entsprechend aufgefasst werden, z. B. Wesenheit und Person in Gott, möglicher und wirklicher Mensch, der denkende und wollende Mensch.[2])

Um Verwechselungen vorzubeugen, bemerken wir hier, dass der denkende und wollende Mensch derselbe, und nur die Wirkungsweise desselben verschieden ist. Zwischen Denken und Wollen als Wirkungs-

[1]) Als Arten der Gattung sinnliches Wesen. — [2]) Wir nennen diesen Unterschied virtuell, weil der Grund von ihm in der Fähigkeit des Dinges für die verschiedene Seins- oder Wirkungsweise liegt.

weisen oder, wenn man will, Vermögen eines und desselben Wesens besteht daher ein virtueller Unterschied; aber zwischen einem Denkakt und einem Willensakt als zwei in sich geschlossenen und in Wirklichkeit für sich zu fassenden Akten besteht ein sachlicher Unterschied, wie nicht minder zwischen zwei verschiedenen Denkakten oder zwei verschiedenen Willensakten, zwei verschiedenen Handlungen usw.

β. modal (*Dist. modalis*): Dieselbe Seins- oder Wirkungsweise ist verschiedener Modifikationen fähig und zeigt sie.

Sowohl der virtuelle als auch der modale Unterschied lassen Grade zu. Die Seinsweise z. B. ist entweder notwendig oder wirklich oder möglich. Die Grade des modalen Unterschiedes beruhen auf der Verschiedenheit der Objekte des Wirkens oder auf dessen verschiedener Intensivität.

6. Der ideale oder mentale Unterschied ist:

a. Ein im Denken freiwillig gemachter, also lediglich durch das Denken bestehender (*Dist. mere mentalis* oder *rationis ratiocinantis*), z. B. der Punkt als Anfang oder Ende oder Mitte einer Linie, Auffassung einer gebrochenen Linie als einer oder verschiedener Linien, *a—c—b*, *c* als Mitte von *ab*, oder als Ende von *ac*, oder als Anfang von *cb* usw.

b. Ein im Denken notwendig gemachter (*Dist. mentalis* oder *rationis ratiocinatae cum fundamento in re*): Es besteht in keiner Weise ein wirklicher Unterschied, aber wir müssen einen Unterschied machen wegen der Sache, über die wir denken. Zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften Gottes besteht kein Unterschied, jede bezeichnet seine ganze Wesenheit; wir müssen einen Unterschied machen, weil die Wesenheit Gottes so beschaffen ist, dass wir in keiner Eigenschaft und in keiner Wirkung dieselbe nach allen Beziehungen erfassen können.[1])

7. Auf grund vorstehender Begriffsbestimmungen sind wir nun wohl im stande, den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein mit befriedigender Klarheit zu erkennen. Da die metaphysische oder spezifische Wesenheit in keiner Weise ein Dasein für sich hat, also für sich nicht wirklich existieren kann, so handelt es sich bei unserer Frage nur um die physische oder individuelle Wesenheit, die Wesenheit des Einzeldinges als solchen. Bei dem not-

[1]) Man bezeichnet diesen Unterschied gewöhnlich als virtuellen, aber sehr ungeeignet. Wo soll hier eine blosse *virtus* gegeben sein?

wendigen oder absoluten Wesen, bei welchem die Existenz oder das Dasein zum Begriffe gehört, gibt es keinen wirklichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, sondern nur zwischen Wesenheit und Daseinsweise. Die eine göttliche Wesenheit hat eine dreipersönliche Daseinsweise. Das notwendige Wesen existiert, so bald sein Begriff vorhanden ist, d. h. so bald es sich denkt. Da es sich immer denken, immer erfassen muss, da es hier in keiner Hinsicht eine Priorität gibt, so existiert es immer durch seine Wesenheit. Bei den zufälligen Wesen (den geschaffenen Einzeldingen) verhält sich die Wesenheit des Einzeldinges zum daseienden Dinge wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. So wenig nun die Möglichkeit des Dinges seine Wirklichkeit ist, ebenso wenig ist die individuelle Wesenheit und das Dasein identisch. Könnten wir auch den Individualbegriff bilden, so wäre in demselben doch nur ausgedrückt, dass das betreffende Einzelding seiner Wesenheit nach dasein kann, nicht dass es da ist. Bei dem zufälligen Einzeldinge gehört weder die Existenz noch die Nichtexistenz zum Begriffe, weil dieser sich der Existenz gegenüber gleichgültig verhält. Er gilt vom nichtexistierenden Dinge gerade so, wie vom existierenden. Der Begriff muss zwar ein Sein, nicht aber ein Dasein für sich haben, d. h. es darf keine Negation in demselben liegen, er muss Dasein haben können. Hat ein Begriff eine Negation in sich, so ist das Dasein eines demselben entsprechenden Wesens undenkbar. Eine Krankheit z. B. kann nie als für sich bestehend gedacht werden. Positive Eigenschaften, z. B. Heiligkeit, Gerechtigkeit können als für sich bestehend gedacht werden, wenn sie absolut genommen werden, können also für sich existieren und existieren in der Tat, z. B. die absolute Gerechtigkeit (= Gott). Ist nun in der Wesenheit des Einzeldinges nur seine Möglichkeit ausgedrückt, so folgt, dass es dadurch wirklich wird, dass die Wirklichkeit, das Dasein, zur Wesenheit hinzukommt. Also besteht zwischen Wesenheit und Dasein des Einzeldinges ein Unterschied, den wir als einen wirklichen (als einen realen im weiteren Sinne) bezeichnen müssen.

8. Die Sache wird noch klarer, wenn wir bedenken, dass zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit eines Dinges unter allen Umständen eine Wirklichkeit, eine Ursache steht, welche die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Die Möglichkeit wird weder von selbst zur Wirklichkeit

(es gibt also niemals eine *generatio aequivoca* im wahren Sinne des Wortes, auch nicht für das erste Entstehen der Organismen), noch kommt die Wirklichkeit von selbst zur Möglichkeit hinzu; denn da müssten ja beide schon dasein, da es undenkbar ist, dass Daseiendes oder Wirkliches zu Nichtdaseiendem oder Nichtwirklichem von selbst hinzukommt. Es bliebe also nur die Annahme übrig, dass Mögliches zu Möglichem tritt. Aber dadurch entsteht einerseits kein Wirkliches, andererseits ist die Annahme auch darum absurd, weil die Wirklichkeit als möglich gedacht, eben die einzige und wahre Möglichkeit des Dinges ist, in Rücksicht auf das wirklich bestehende Ding nicht mehr von zwei Möglickkeiten geredet werden kann. Es ist eben nur eine und zwar seine der Wirklichkeit entsprechende Möglichkeit wirklich geworden.

9. Auf der anderen Seite ist aber zu bedenken, dass ebenso wie die metaphysische Wesenheit, vom Menschen z. B. überhaupt ausgesagt, ein Urteil ergibt, in welchem Subjekt und Prädikat identische Begriffe sind, so auch die Aussage der physischen oder individuellen Wesenheit vom Einzelmenschen ein gleiches Urteil ergeben muss. Ich bin genau derselbe, als welchen mich Gott von Ewigkeit her gedacht hat und noch denkt, oder Gott hat einen anderen gedacht oder denkt einen anderen, als ich bin. — Die Ursache ferner, welche ein Mögliches wirklich macht, geht nicht in die Wirklichkeit als ein Bestandteil derselben ein. Es wäre ja sonst alles Wirkliche der göttlichen Wesenheit teilhaftig, also göttlicher Wesenheit. Diese Ursache kann man also zur näheren Erklärung der Art des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein um so weniger herbeiziehen, als es sich bei dieser Frage nicht um das Entstehen, sondern um das Bestehen des Einzeldinges handelt.

Geht aber nicht die Wirksamkeit dieser Ursache in das entstehende Ding ein, so dass sie im bestehenden enthalten ist? Nein, denn diese Wirksamkeit hört auf zu existieren hinsichtlich des Einzeldinges, so bald dieses fertig ist. Oder kann man annehmen, dass in den Geschöpfen z. B. die schöpferische Kraft Gottes fortexistiert (wohl zu unterscheiden von „fortwirkt“)? Die Kraft der Geschöpfe, in der sie fortexistieren, ist keine schöpferische, sondern eine geschaffene. Sie existieren fort durch die Kraft, die ihnen Gott beim Schaffen verleiht und die er erhält. Wie weder der Baumeister noch seine Wirksamkeit

als wesentlicher Teil in dem gebauten Hause enthalten ist, so ist auch weder Gott noch seine schöpferische Wirksamkeit als wesentlicher Bestandteil in den bestehenden Dingen, kurz in der Schöpfung enthalten. Muss ein Maurer ein fertiges Gewölbe noch mit der Hand stützen, damit es nicht einfällt, ihm also seine Wirksamkeit immer noch mitteilen, kann man sicher nicht von einem bestehenden Gewölbe reden.

Die Frage nach dem Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein geht daher zuletzt darauf hinaus: Wenn etwas Mögliches wirklich wird, erhält da die Möglichkeit eine neue Realität, einen neuen Bestandteil, oder hat die Möglichkeit als solche die Fähigkeit in sich, Wirklichkeit zu werden?

10. Zur Lösung dieser Frage ist zunächst folgendes zu bemerken: Geht man bei der Betrachtung von der Wesenheit aus, so muss man sagen: Die Wesenheit nimmt das Dasein auf. Geht man vom Dasein aus, so gilt der Satz: Das Dasein hat die Möglichkeit oder Wesenheit logisch in sich. Das wirkliche Ding ist nicht mehr das mögliche Ding (die Wesenheit an sich), aber von der Wirklichkeit gilt der Schluss auf die Möglichkeit. Das daseiende Ding ist eben weder dessen Wesenheit allein noch dessen Dasein allein, sondern beide zusammen und beide untrennbar. Für sich gedacht hat sowohl die Wesenheit als das Dasein nur ideales Sein; sind beide als vereinigt gedacht, so kommt ihnen nur reales Sein zu, d. h. vereinigt können sie nur als wirklich gedacht werden. Da nun das ideale Sein eines Dinges seine Möglichkeit (Denkbarkeit) und damit seine Wesenheit, die existierende Wesenheit sein Dasein ist, so ergibt sich, dass es sich nur um die verschiedenen Seinsweisen eines und desselben handelt, der Unterschied also nach unserer Terminologie näherhin als ein virtueller zu bezeichnen ist. Jedes geschaffene Ding hat eine doppelte Seinsweise: Eine ideale von Ewigkeit her im schöpferischen Geiste, eine reale im Laufe der Zeiten.

11. Noch mehr Licht fällt auf die Sache durch die Erwägung, dass die Möglichkeit des Dinges, der wirkliche Gedanke von ihm, seine Wesenheit, nicht ein Nichts, sondern dem Nichts gegenüber etwas sehr Positives, ein ewiger Gedanke Gottes ist. Dieser Gedanke ist nichts Kraftloses, er hat in sich die Kraft oder das Vermögen zum Dasein. Soll nun das wirkliche Ding

in der Tat und voll dasselbe sein wie das gedachte, so bleibt keine andere Annahme übrig, als dass das Dasein die Wirkung der in der Wesenheit liegenden Kraft ist, das Ding also da ist, so bald durch die entsprechende Ursache die in der Wesenheit liegende Kraft zum Dasein in Wirksamkeit versetzt wird. Das wirkliche Ding ist also in der Tat dasselbe wie das mögliche: es ist anders (*aliter*), aber kein anderes (*aliud*), hat kein anderes begriffliches Merkmal.

Dieser Gedanke ist auch geeignet, Licht über die Entwickelung des Weltalls und damit über die wahre Entwickelungslehre zu verbreiten. Der Weltplan Gottes ist zunächst ein idealer, hat ideales Sein mit der Kraft zum realen Sein oder Dasein. In diesem idealen Plane Gottes sind alle Individuen und Arten enthalten mit der Kraft zum Dasein. Wie nun dieser ideale Plan Gottes wirklich wird, ins Dasein tritt, so bald Gott seine Kraft wirken lässt, ebenso treten in der Weiterentwickelung dieses Planes die einzelnen Individuen und Arten auf, so bald nach der von Gott geschaffenen und erhaltenen Ordnung der Entwickelung die in ihrer Wesenheit, in dem göttlichen Gedanken von ihnen liegenden Kräfte zum Dasein wirksam werden können, d. h. so bald nach Gottes unabänderlicher Anordnung in der Entwickelung die entsprechenden Bedingungen hergestellt sind, also die entsprechende Epoche der Entwickelung des göttlichen Weltplanes erreicht ist.

12. Wir können nun unsere Erörterungen in folgendem Abschluss zusammenfassen:

a. Bei dem absolut notwendigen Wesen sind Wesenheit und Dasein identisch oder *actu* eins, weil

α. die unbedingte Wirklichkeit, das Dasein, zu seiner Wesenheit gehört, sogar seine Wesenheit ausmacht;

β. weil es nur eine Seinsweise, die der Wirklichkeit, haben, also niemals bloss möglich sein kann.

γ. Weil seine Wesenheit als der Gedanke von ihm stets von ihm selbst gedacht wird, sein Dasein also seiner Wesenheit auch logisch nicht nachfolgt. Das Dasein ist aber die existierende Wesenheit.

b. Bei den relativ notwendigen oder zufälligen Wesen ergeben die Wesenheit und das existierende Wesen begrifflich gefasst den identischen Begriff. Der Begriff an sich drückt aber nur die abstrakte, nicht schon die konkrete Mög-

lichkeit aus. Da die abstrakte Möglichkeit sich der Wirklichkeit gegenüber gleichgültig verhält, so ist in dem Begriffe an sich weder die blosse Möglichkeit mit Ausschluss der Wirklichkeit noch weniger die Wirklichkeit enthalten. Durch den Begriff des zufälligen Wesens ist daher keine dieser beiden Seinsweisen ausgeschlossen. Derselbe Begriff kann die Möglichkeit schlechthin und die Möglichkeit der wirklichen Existenz, des Daseins, ausdrücken und drückt sie aus. Darum kann auch die individuelle Wesenheit nur in dem einzigen Einzelwesen und in keinem anderen Dasein erlangen. Wesenheit und Dasein sind also hier nicht unter allen Umständen *actu* eins, können aber *actu* eins werden, sind also *potientialiter* eins. Besteht ein wirkliches Ding, so kann seine Wesenheit und sein Dasein immer noch jedes für sich gefasst werden, weil sie ja nicht unbedingt zusammen existieren müssen. Dass zum Dasein eine besondere Ursache gehört, dieser Umstand macht den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein um so weniger zu einem sachlichen, als auch zum Bestehen der Möglichkeit eine Ursache vorhanden sein muss, welche Trägerin der Möglichkeit ist, und als die nämliche Ursache, welche Trägerin der Möglichkeit ist, unmittelbar oder mittelbar die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Da die nämliche Ursache (oder wenigstens eine gleichartige) bei der Wesenheit und beim Dasein in Betracht kommt, so kann sie zur Begründung und Auffassung der Art des Unterschiedes zwischen beiden nicht herbeigezogen werden, ist vielmehr als gleicher Faktor zu eliminieren.

Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie mit besond. Berücksichtigung der modernen Zeit.

Die Kontroversen, die ich im Auge habe, sind entstanden anlässlich eines Buches,[1]) welches der Professor der Philosophie an der Universität Löwen, de Wulf, 1904 veröffentlicht hat. Sie sind vor allem ersichtlich in zwei hochinteressanten und reiche Belehrung gewährenden Artikeln der in Belgien erscheinenden philosophisch-theologischen Monatsschrift: *Études Franciscaines.* Der eine erschien im Oktober-Heft von 1904, verfasst von P. Diégo Josef d'Oigny, und führt den bezeichnenden Titel: Libéralisme philosophique — A propos d'un livre récent. Der andere liegt vor in dem Januarheft von 1905, ist verfasst von P. Hadelin, einem Schüler und Anhänger des Löwener Professors, und will den ersten Artikel kritisch beleuchten. Von der Redaktion ist eine Metakritik des P. Diégo in sichere Aussicht gestellt.[2]) Aber es lohnt sich, schon jetzt eine kurze Uebersicht über den Kampf zu geben; denn das Resultat scheint mir schon festzustehen; es ist von solcher Bedeutung, dass ich es für angezeigt hielt, treu, wenn auch kurz, das Ganze zu skizzieren.

I. Der erste Vorwurf des P. Diégo knüpft an an folgende Stellen des Löwener Professors:

„Une philosophie étant constituée par son contenu doctrinal, on appellera définitions ou notions intrinsèques ou absolues de la scolastique celles qui se basent sur ses solutions et sur ses doctrines. Chercher de la philosophie scolastique des notions extrinsèques ou relatives, c'est tourner le dos à ce contenu doctrinal, se désintéresser de sa signification propre et de ce qui le caractérise pour établir des rapports, d'ailleurs très nombreux et très instructifs, qui existent entre des élements étrangers à la doctrine et cette doctrine même" (Op. c., p. 29).

„Définir la philosophie scolastique par ses méthodes, c'est prendre ses étiquettes pour son contenu; c'est contourner un édifice et décrire sa façade au lieu de le visiter au dedans: toutes les définitions que nous venons de consigner, présentent ce défaut commun, qu'elles s'arrêtent à l'agencement formel de la doctrine, sans pénétrer jusqu'à la doctrine même soumise à cet agencement."

[1]) *Introduction à la Philosophie néo-scolastique.* Louvain, Institut supérieur de philosophie. — [2]) Dieselbe ist inzwischen erschienen.

P. Diégo glaubt nun aus diesen Worten entnehmen zu müssen, dass de Wulf in seiner Definition von der Scholastik die Methoden derselben gar nicht in Anschlag bringe und als dem System fremd betrachte (*Études Fr.*, Oct. 1904, p. 439 et 441). Dem ist nun nicht so, wie ihm sein Gegner und Kritiker nachweist. De Wulf unterscheidet (l. c., p. 32) zwischen „méthodes constitutives" und „procédés pédagogiques"; in n. 14 des § 4 zeichnet de W. die Entwicklung der analytisch-synthetischen Methode parallel zur Entwicklung der Lehren, und n. 15 zeichnet die verschiedenen, bei den Scholastikern gebrauchten Lehrmethoden. Und weit entfernt, die konstitutive oder aufspürende (méthode d'invention) auszuschliessen, zieht sie vielmehr de W. formell in die Definition des Systemes hinein, indem er im ersten Teile (op. c., p. 191) ausdrücklich und klar sagt:

„Étayée sur les données de la psychologie et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode analytico-synthétique." [1])

Woher nun das Missverständnis? Von einem wenig eindringenden Studium der Darlegungen de Wulffs, bei dem übersehen ward, was nicht hätte übersehen werden dürfen, nicht zusammengestellt und verglichen wurde, was Vergleichung und Zusammenstellung doch so klar erheischte. De W. hat ganz Recht! Auch Kant hätte sein System genau so wie die Scholastik in Syllogismen oder in einer Reihe von wohlgefügten Kettenschlüssen darlegen können. Hätte ihn aber das zum Scholastiker gemacht? Sind so diese äusseren Erforschungsmittel der Wahrheit, die de W. „procédés pédagogiques et didactiques" nennt, nicht der Scholastik wesentlich, so folgt daraus, dass dieselben recht wohl einer dem Geiste der modernen Zeit und den gegenwärtigen Arbeitsverhältnissen der philosophischen Forschung, die so sehr mit empirisch-exaktem Material zu arbeiten hat, entsprechenden Art ersetzt werden können, eine Auffrischung, eine Erweiterung und zeitgemässe Verjüngung erfahren können. Und diese Notwendigkeit behauptet de W. im zweiten Teile seiner Einleitung.

Uebrigens ist nach ihm selbst die analytisch-synthetische Methode, wenngleich der Scholastik wesentlich, doch nicht geeignet, sie von anderen Systemen zu differenzieren.

Sehr gut sagt diesbezüglich P. Hadelin:

„Pour jouer un rôle différenciateur, il faudrait, que ce caractère fût reconnu stable, universel et nécessaire dans toute l'évolution de la Scholastique, et de plus applicable à elle seule" (p. 40).

[1]) Die letzten Worte sind von de W. selbst hervorgehoben.

Dies trifft nun bei der Scholastik nicht zu; ihre Methode veränderte sich je nach den verschiedenen Epochen und Lehrgehalten, machte deren Entwicklung selbst mit durch, wie schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Philosophie des Mittelalters zeigt.

Darf also nicht auch die Neuscholastik ihre Pforten weit den neuen positiven Methoden öffnen, der Methode, die Beharrung in dem einen und die Differenzen in dem andern zu konstatieren, die Begleitumstände und den Wechsel auch in diesen scharf hervorzukehren — Methoden, die Stuart Mill in so helles Licht gerückt hat? Soll sie nicht berechtigt sein, die Methode und das Vorgehen der Aussenbeschauung („procédés d'extrospection"), wodurch in der physiologischen Psychologie so glänzende Resultate erzielt wurden, umfangreich anzuwenden? Das nur will de W., indem er bemerkt:

„La combinaison de l'analyse et de la synthèse demeure a fortiori l'âme de toute construction philosophique" (*Introduction*, p. 326).

P. Diégo leugnet allerdings diese Möglichkeit:

„mais comment se fera cette combinaison, si on emploie des méthodes qui l'excluent (l. c., n. 70 p. 344)?"

Aber es ist nicht richtig, dass jene neueren Methoden in sich jene Vereinigung mit dem analytisch-synthetischen Verfahren unmöglich machen; der aktuelle unleugbar vielfältige Widerspruch berechtigt noch nicht zu diesem Schluss, und noch viel weniger die Tendenz, von welcher aus diese neueren Methoden angewandt werden. So ist ganz hinfällig, was P. Diégo weiterhin sagt:

„on entend n'éviter aucun controverse avec les adversaires, les suivre sur toutes les voies, où ils sont engagés. D'abord, c'est a priori leur conceder à eux seuls le droit de poser un problème [1]) Ensuite comme, d'un côté, leurs méthodes sont exclusives des nôtres, que leurs principes nous sont étrangers et que de l'autre, avant toute discussion, un point commun est nécessaire. qui cédera ce pouce de terrain? On peut craindre, que ce ne soient pas les adversaires, et qu'en fin de compte les convertisseurs ne deviennent des convertis" (l. c., p. 344).

[1]) Beissend hemerkt der Kritiker: „Pardon, tout le monde a le droit de poser les problèmes. Mais une fois posés, n'importe par qui et de quelle façon il faut les résoudre. Et nous n'entendons pas laisser à nos seuls adversaires le droit, d'y chercher une solution, tandis que nous resterions, les bras croisés, spectateurs impossibles des controverses qui intéressent au plus haut point la destinée humaine et la Verité. Les Scolastiques, nos pères, n'en usaient pas de la sorte: c'était chez eux une lutte à outrane contre les panthéistes, les averroistes, etc. . . . qu'ils poursuivaient jusqua dans leurs derniers retranchements. L'histoire nous a gardé le souvenir des retentissants débats soulevés entre S. Thomas et Siger de Brabant."

Wohl will die Scholastik dem Gegner auf allen seinen Wegen folgen, aber doch nicht so, dass sie sich z. B. der konstruktiven Methode des Positivismus einerseits oder des Kantianismus andererseits bedienen will. Nein, sie will ganz einfach die rein empirische Methode des Materialismus durch die Synthese — und die exklusiv synthetische Methode des Kantianismus und des Idealismus durch die Beobachtung des tatsächlich Gegebenen ergänzen. Weder die positivistische noch die synthetische Methode sind der scholastischen Methode durchaus fremd, so dass diese dieselben weit und unbedingt von sich weisen müsste; weil Einheit aus Analyse und Synthese findet sie sich in Berührung mit dem Positivismus einerseits und dem Idealismus andererseits; so können wir auf einem Stück gemeinschaftlichen Bodens mit dem Gegner zusammenstossen, ohne uns etwas zu vergeben, während der Gegner im Gegenteil durch die Natur unserer Stellung selbst genötigt ist, uns Rede und Antwort zu stehen! Dass die Methode die richtige ist, wird auch durch die Tatsachen bestätigt. Die glänzenden Resultate, welche die Anstrengungen von Mercier und seiner Schule schon gekrönt haben, die Achtung, welche die Schule von Löwen durch die Werke des grossen philosophischen Studiums und die zahlreichen Veröffentlichungen des „Institut supérieur“ im Kampfe gegen den Positivismus einerseits und den Kantianismus andererseits selbst bei Gegnern erworben hat, legen Zeugnis ab für die erfolgreiche Arbeit der neuscholastischen Schule. Ein besonderes Werk von Msgr. Mercier, die *Critériologie générale,* ist dem Studium dieser zwei Systeme gewidmet. Die Theorien von Mill, Spencer, Taine sowohl wie die Kants werden dort einer unbefangenen, aber eindringenden Würdigung unterzogen. Niemand hat besser als Mercier die Schwächen und Lücken dieser beiden Systeme dargelegt.

Wir sagen: die Schwächen und die Lücken dieser Systeme; denn es geht nicht an, denselben — am allerwenigsten *a limine* — jeglichen Wahrheitsgehalt und mithin jeglichen Wert abzusprechen. Und hier muss P. Diégo selbst notgedrungen sich mit uns verbünden. Denn entweder nimmt er die Diskussion mit den Gegnern an oder er nimmt sie nicht an; im ersten Falle nimmt er offenbar an, dass sie möglich ist, und gibt also zu, dass es etwas gemeinschaftliches zwischen ihnen und uns gibt, dass man eine Verbindung herstellen kann und dass es folglich auch etwas Wahres in ihren Systemen gibt. — Kein Kampf ist möglich zwischen Gegnern, die

durch unübersteigliche Schranken von einander getrennt sind. — Nimmt er aber den Kampf nicht an, so hat er auch kein Recht, die Systeme der Gegner zu kritisieren, zu beurteilen; denn um dies tun zu können, muss man sich in ihre Anschauungen, in ihre prinzipielle Art und Weise, die Sache anzusehen, versetzen und so bis in das Herz des Systems hineindringen. Das einzige Mittel, den Feind zur Annahme der Schlacht zu bringen, ist dies, ihn auf seinem eigenen Terrain zu stellen.

Wie falsch ist mithin jene Einschätzung der Neuscholastik, in welcher P. Diégo sie nennt

„un édifice scolastique rebâti avec les procédés positivistes ou idéalistes“ (l. c., p. 345).

II. Der erste von P. Diégo vorgebrachte Anklagepunkt gegen die Löwener Neuscholastik betraf die Methode und ihre prinzipielle Stellung gegenüber den neueren Systemen.

Der zweite meint, dass in der Löwener Schule die ausserhalb der Philosophie stehenden Wissenschaften zu masslos betrieben würden; es habe zwar Leo XIII. den christlichen Philosophen auch das Studium dieser Wissenschaften empfohlen; aber, fragt P. Diégo (S. 345),

„S'ensuit-il de là que ces sciences doivent . . . marcher d'un pas égal avec la métaphysique, par exemple, qui est la partie principale d'une philosophie? . . . S'ensuit-il, qu'à l'heure actuelle il ne faudra regarder que le penseur possédant à côté de sa bibliothèque son laboratoire de physique ou de chimie et connaissant jusque dans les moindres détails les principes et les méthodes de ces sciences?“ (l. c., p. 345 sq.)

Die Antwort darauf ist leicht: Nein — das ist nicht nötig für den Gelehrten, den Philosophen, der sich eben nur auf das Studium der alten Scholastik beschränken will: es ist nicht nötig für den Philosophen, der etwa Aristoteles, Thomas, Cajetan usw. nur kommentieren will; es ist nicht nötig für jenen Philosophen, der sich in die Polemik nicht einlassen will, — aber es ist unumgänglich nötig für den Philosophen, der nicht bloss aus zweiter Hand sein Material will entnehmen, der seine Philosophie als Meister durch und durch, auch in den Hülfsdisziplinen, beherrschen will, der allen Gegnern der scholastischen Philosophie so gründlich als nur möglich will Rede und Antwort stehen!

III. Die dritte, mit der zweiten zusammenhängende Anklage geht dahin, die Löwener Schule lehre die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Philosophie: „la nécessité d'une philosophie scientifique“; P. Diégo schreibt diesbezüglich:

„On nous dit, qu'à l'heure présente, il n'existe plus, dans l'étude de la nature, une seule branche, qui ne soit couronnée d'une hypothèse philosophique. Soit! mais la science — entendue dans le sens aristotélicien du mot: cognitio certa et evidens — n'est pas une collection d'hypothéses. La certitude en est le premier caractère intrinsèque. Cette certitude, comment la constaterons-nous? Pour que ces expériences aient droit de cité en philosophie, pour qu'elles changent en certitudes toutes ces hypothèses, il faut qu'elles soient mille et mille fois répétées, il faut que, après avoir été entourées de toutes les garanties possibles, elles en arrivent à crever les plus de ce profanum vulgus, que maudissait Horace et que ne bénissent guèrre les savants modernes. En dernière analyse ce sera donc encore sur l'observation vulgaire que se basera la philosophie: à elle appartient non de conférer, mais de constater le caractère certitudinal des expériences scientifiques" (l. c., p. 347).

Den letzten Satz — die Philosophie habe den wissenschaftlichen Erträgnissen den Charakter der Gewissheit nicht zu verleihen, sie habe vielmehr denselben allein zu konstatieren — gibt P. Hadelin unumwunden zu; aber er behauptet, die gewöhnliche Beobachtung sei nicht im stande, mit Zuständigkeit diese Konstatierung auszusprechen; man müsse dazu notwendig in die wissenschaftlichen Methoden eingeweiht sein.

„Sinon, comment juger de la valeur des expériences et des lois, qu'on en induit?"

Und wer nur ein wenig bezüglich der Tatsachen und der gegenwärtigen Ideenbewegung auf dem Laufenden ist, kann sich von dem Gesagten unschwer überzeugen. Nehmen wir z. B. das kosmologische Problem, das Studium der konstitutiven Gründe des anorganischen Gegenstandes; da diese Gründe sich nicht unmittelbar dem Blick der Intelligenz enthüllen, da die Substanz tatsächlich uns verborgen ist, so können wir nur eine indirekte Erkenntnis erzielen. Diese wird aber offenbar nur durch das Studium der physischen und chemischen Eigenschaften möglich, und je gründlicher, umfassender dieses Studium sich gestaltet, um so mehr steigert sich offenbar diese Möglichkeit, um so gesicherter ist das Vorgehen und das Resultat; daher die Berechtigung und die Notwendigkeit des eindringenden Studiums des Gesetzes der Erhaltung der Energie, der auf das Gewicht und die Masse sich beziehenden Erscheinungen, der Gesetze der chemischen Affinität, der Valenz, der Eigenschaften der Allotropie, der Tatsachen der Isomerie und der Polymerisation usw. usw.

Man verlegt also nicht, wie P. Diégo will, das Terrain der Diskussion, indem man sich an die Untersuchung und das Studium dieser Tatsachen begibt, denn sie geben das Material ab für die philosophische Forschung: das Terrain ist wissenschaftlich (scientifique) und philosophisch; der ganze Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und der philosophischen Forschung ist der, dass der Gelehrte diese Tatsachen studiert, um die allgemeinen Gesetze, welchen die

Phänomene unterstehen, abzuleiten, während der Philosoph sie studiert, um die Natur des Körperdinges zu entdecken. Das Objekt ist also dasselbe — die Mittel der Forschung sind ebenfalls dieselben: unsere geistigen Fähigkeiten, verschieden ist nur das Ziel, das bei der Philosophie das höchste ist, wie allein schon aus der Namhaftmachung der verschiedenen Probleme zu erkennen ist, die da z. B. gehen auf die Existenz einer immanenten Finalität in dem Universum, auf die Existenz einer nur vom Geiste fassbaren Form und Unterlage der Form, auf das Vorhandensein einer Seele usw. usw.

Ein anderer Grund, in vertiefter Weise die ausserphilosophischen Wissenschaften zu besitzen, ist für den Philosophen das Bedürfnis und die tief empfundene Notwendigkeit, mit den Gelehrten sich in Verbindung zu wissen, insofern dieselben, durch das ganz natürliche Verlangen unseres Geistes nach einer umfassenden Einheit der Erklärung der Dinge getrieben, sich inspiriert fühlen, durch die Synthese ihre langen und bis in das Feinste und Einzelste hinabsteigenden Untersuchungen zu krönen: ein Verlangen, dass sie naturgemäss ihre Experimentalforschungen, das Objekt ihrer Lieblings- oder Fachwissenschaft, abschliessen lässt durch philosophische Studien und Aufstellungen, die als Frucht einer wissenschaftlichen Induktion auftretend, manchmal eine ganz einfache und verführerische Lösung geben, wie z. B. die mechanistische Erklärung der Welt, die, über ein ganzes Arsenal von physisch-chemischen wie kristallographischen Tatsachen verfügend, in so entschlossener und rücksichtsloser Weise das System des Hylemorphismus bekämpft:

„Qu'on le remarque bien" — sagt diesbezüglich Nys, der Kollege Merciers — „ce n'est pas sous les dehors d'une conception purement théorique, que le savant introduit ses aperçus philosophiques dans le domaine des sciences; c'est à titre de raison explicative dernière de la nature des propriétés et de la substance matérielle, qu'il y fait constamment appel."

„Aussi, tout phénomène a son enveloppe philosophique dont il faut d'abord le dégager, si l'on veut se ménager une orientation certaine dans la recherche des causes constitutives" (*Cosmologie*, p. 24).

Liegen so tatsächlich die Dinge, so ist es klar, dass die Scholastik in ihren Erklärungen des Universums sich angesichts ihrer Gegner ganz resolut auf das Gebiet der Tatsachen begeben muss, über eine hinreichend genaue und tiefe Kenntnis der bei den Experimentalwissenschaften angenommenen Prinzipien und Methoden sich ausweisen muss, falls sie in Kredit stehen und mit den Gelehrten al pari verhandeln will.

Auch zur Gewinnung einer Annäherung an die aller Metaphysik abholden Geister ist die ausgeführte Aneignung auch eines ausserphilosophischen Wissensschatzes sehr angezeigt.

(Schluss folgt.)

Die Philosophie Ottos von Freising.

Von Dr. J. Schmidlin in Rom.

(Schluss.)

D. Ottos ontologische Ansichten.

1. *Metaphysik.*

a. Aristoteles war dem Freisinger Philosophen nur als Logiker bekannt.[1]) Die Aristotelische Physik und Metaphysik war für den Occident noch auf Jahrzehnte in Nacht versenkt.[2]) Auf diesem Felde war also Otto, wenn nicht sich selbst, so doch dem Augustinismus[3]) überlassen, ohne klassischen Führer musste er auf der mangelhaften, durch den Platonischen Realismus verdorbenen Ontologie seiner Zeit aufbauen. Auch Gilberts Philosophie bot ihm einen Leitfaden, der nur sehr notdürftig war.

Mit seiner entschiedenen Abneigung gegen den Hyperrealismus von Chartres verbindet der Bischof von Poitiers eine ausgesprochene Tendenz zur logischen Multiplizierung der Subsistenzen oder Universalien, eine Tendenz, die auch seine dogmatischen Eigenheiten verschuldete.[4]) Was in der Erkenntnistheorie als Individuum und Universale sich gegenüberstand, das heisst in seiner Ontologie *Subsistens* und *Subsistentia, Natura* oder *Forma.*[5]) Jenes, *id quod est,* nennen wir heute Substanz;[6])

[1]) „Haec de Aristotile" am Schluss des Aristotelespassus in *Chron.* II, 8 beweist dies. — [2]) Ueber die Rezeption dieses ontologischen Aristotelismus vgl. Talamo, L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia, und Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichst. 1874. — [3]) Für die Metaphysik wie die Psychologie des 11. und 12. Jahrhunderts waren Augustinische und pseudo-augustinische Schriften vorbildlich; dieselben gaben reiche Anregung, aber sie waren vom Platonismus befruchtet und hatten ihren Schwerpunkt auf anthropologischem Gebiete. — [4]) Dass Gilbert über diese lediglich logische Vervielfältigung durch blosse Denkoperation hinausgegangen ist und sie auch auf die reale Ordnung übertragen hat, lässt sich aus seinen Schriften nicht mit Sicherheit feststellen, nicht einmal, ob er auf dogmatischem Gebiet die volle Realität jener Distinktionen (vgl. d. hl. Thomas *Summa theol.* I q. 28 a. 2) wirklich gelehrt hat. — [5]) Gilbert bei Migne (64) 1266, 1319 D, 1360 A usw. Speziell werden die Subsistenzen *formae substantiales* (im Gegensatz zu *accidentales*) genannt (M. 1255 sqq.). — [6]) Nach Stöckl 277 zugleich die οὐσία Gilberts. Es ist das determinierte Einzelwesen als Träger der Akzidenzien (Stöckl 278).

dieses, *id quo est*, wird heute bald mit Essenz, [1]) bald mit Proprium bezeichnet: [2]) es ist der Unterschied zwischen erster und zweiter Substanz, zwischen *Ens* und *Essentia* im hoch- und spätscholastischen Sprachgebrauch. [3]) Aber nicht zufrieden damit, in der Heterogeneität dieser beiden Reiche den Platonischen Dualismus beizubehalten, Subsistentes und Subsistenz, individuelles Sein und Wesenheit unüberbrückbar [4]) zu trennen, unterscheidet er noch die Essenz von ihren Einzeleigenschaften, deren Prinzip sie ist, die *generalis* und die *specialis subsistentia*. [5]) Der Begriffsspaltung setzt er die Krone auf, indem er zu diesen speziellen Subsistenzen, die selbst wieder von ihrem individuellen Träger verschieden sind, [6]) nicht etwa bloss die eigenschaftlichen Formen, wie der Nominalismus der Nachrenaissance in Baco von Verulam, sondern auch die Individualität rechnet. [7]) Es ist das Element der Ungleichheit, eine höhere Potenz der Singularität, jene Eigenschaft, welche jedes Ding von gleichartigen Wesen unterscheidet. [8])

---

[1]) Nicht in jeder Hinsicht; vgl. *De duabus naturis:* „cum tamen aliud sit essentia, aliud subsistentia, aliud substantia" (M. 1375 A). Definition von *Essentia* M. 1269. — [2]) Gilbert bei M. 1359. Vgl. Ueberweg 205; de Wulf 206. Diese Ausdehnung des *id quo est* auf das heutige Proprium, die essentielle Eigenschaft, gilt nur für Gilbert. — [3]) Freib. Kirchenl. V 600. Die Thomistische Terminologie ist mit Benützung des Aristoteles ausgeführt in *Summa theol.* I q. 29 a. 2 c; den Unterschied zwischen *substantia prima* und *substantia secunda* gibt d. hl. Thomas in *Metaph.* 5 lect. 10; vgl. Albertus M., *Praedicamenta* tr. 2. Das *id quod est* ist das Individuum oder Suppositum, die Einzelsubstanz, die πρώτη οὐσία bei Aristoteles (z. B. *Metaph.* VI, 13), zuweilen auch *res naturae* genannt; das *id quo est* ist die Wesenheit oder οὐσία δευτέρα. — [4]) *De duabus naturis*: „subsistens cum subsistentia vel accidentibus nullo prorsus genere seu ratione convenit, . . . cum subsistentibus et subsistentiis nulla est generis aut rationis communio" (M. 1359 C; vgl. 1318 D). Vgl. Berthaud 217. Nach Stöckl 277 nähme G. allerdings keine reelle Verschiedenheit an. — [5]) Gilbert bei M. 1365 D und 1367 A. Vgl. auch Ueberweg 205 und de Wulf 206 mit den hierher gehörigen Zitaten. Diese metaphysische Verdoppelung der Akzidenzien hat Bernheim nicht beachtet, und fällt somit seine lange Anmerkung auf S. 6, wonach bei G. die Akzidenzien „völlig in der Luft schweben." Vgl. Berthaud 216. — [6]) Vgl. Prantl II, 220 f. und das Zitat bei de Wulf 206: „Quod est unum (Subsistens), res est unitati (Subsistentiae) subjecta, cui scilicet vel ipsa unitas inest, ut albo, vel adest ut albedini . . . Ideoque non unitas ipsa, sed quod ei subiectum est, unum est." — [7]) Indem er von der allgemeinen Form der humanitas die individuelle der Platonitas scheidet: nicht bloss alles Warme ist warm durch die Wärme, sondern Plato ist Mensch durch die humanitas, Plato durch die Platonitas (vgl. Freib. Kirchenl. V 600). Vgl. Berthaud 215. Mit Recht bezeichnet insofern Bach II, 136, 137, 144 Gilbert als dialektischen Zwitter, in dem der Realismus in sein schroffstes Gegenteil, den äussersten Nominalismus, umschlug, darum ist er aber noch nicht ebenso gut exzessiver Realist als Nominalist (II, 134). — [8]) *De duabus personis*: „Singularium namque alia aliis sunt

Dieser Auflösung des Seins in seine metaphysischen Elemente hat auch Ottos Metaphysik nicht widerstehen können. Nur was bei Gilbert „Subsistenz" heisst, nennt Otto in der Regel bloss „Form".[1]) Seine Formenlehre finden wir im 5. Kapitel des ersten Buches der *Gesta*, dem kurzen Abriss seiner ganzen Logik. Doch da zitiert er als Beleg für seine Ansichten die 2., 8. und 9. Regel des „Wochenbuches" von Boëthius,[2]) ein Werk, das als „*Liber Regularum*" Gemeingut des ganzen Mittelalters war.[3]) Und was Otto dabei eben betont haben will, dass in der zweiten Regel der Unterschied zwischen „quod est" und „quo est", in der achten zwischen „quo est" und „quo aliquid est" gelehrt wird, tritt bei Gilbert mehr in den Hintergrund. Es fehlt bei diesem die tiefsinnige Ausdehnung der metaphysischen Zusammengesetzt-

---

tota proprietate sua inter se similia, quae simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur unum dividuum, ut diversorum corporum diversae qualitates tota sua specie aequales; alia vero ab aliis omnibus aliqua suae proprietatis parte dissimilia, quae sola et omnia sunt huius dissimilitudinis ratione individua" (M. 1371 B); „anima specie sua, qua ab omnibus quae non sunt illa anima, dividitur proprietate individua" (1371 D); „Illa vero cuiuslibet proprietas, quae naturali dissimilitudine ab omnibus, quae actu vel potestate fuerunt, vel sunt, vel futura sunt, differt, non modo singularis aut particularis, sed etiam individua vere et vocatur et est." Vgl. das Zitat von Prantl 221 Anm. 479: „Si enim dividuum facit similitudo, consequens est, ut individuum dissimilitudo."

[1]) *Gesta* I, 5: „Omne namque esse ex forma est" (O. 18). Vgl. später die Gegenüberstellung von forma und subsistens. — [2]) *Gesta* I, 5: „Unde Boëtius in octava regula libri ebdomade: ‚Omni composito aliud est esse, aliud ipsum esse.' Non enim in hac regula inter id quod est et quo est, quae in secunda regula, in qua dicitur: ‚Diversum est esse et id quod est,' assignata est, notatur, sed potius ea diversitas formarum, qua subiectum alio est et alio aliquid est", u. d. folgende (O. 20 sq.). Vgl. das kleine Buch des Boëthius „Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint" (M. 64, 1311), *Liber de hebdomadibus* genannt, weil es beginnt: „Postulas, ut ex hedomadibus nostris sc." (ähnlich wie die „*Decades*" des Livius), und Gilberts Kommentar dazu: 2. reg. (M. 1317 sqq.): „esse et esse aliquid, diversum dicuntur (also gerade umgekehrt!) . . . Diversum est esse i. e. subsistentia, quae est in subsistente, et id quod est; i. e. subsistens, in quo est subsistentia, ut corporalitas et corpus" (1318); 8. reg.: „quoniam aliud est quod est, aliud quo est . . . Itaque quoniam alio est, alio aliquid est" (1321). Vgl. Berthaud 190. Auch Thomas von Aquin hat zu des Boëthius *De hebdomadibus* einen Kommentar geschrieben. — [3]) Oft auch von den Späteren zitiert (Prantl II, 109 Anm. 37). Regelnbuch hiess es wegen des „proposui terminos regulasque". Zwar stimmen die Nummern bei O. mit denen des Gilbertischen Kommentars (M. 1313 sqq.) überein, während die Regeln in der Migneschen Ausgabe des Boëthius selbst nicht numeriert sind; wohl aber finden sich die 9 Nummern in der Ausgabe des Boëthius von Basel 1570 (p. 1181 sq.) und waren schon vor Gilbert stehend. Nicht das Buch *De trinitate* (Bernheim 8) verstand also Otto unter dem *Liber Regularum*.

heit auf das Geisterreich, durch welche sich Otto der Thomistischen Scholastik nähert;[1]) es fehlt weiter die gedankenvolle moralische und anthropologische Folgerung Ottos aus der neunten Regel mit der feinen Steigerung vom Materiellen ins Psychologische.[2])

Ist also die Unterscheidung zwischen Einzelsein und Wesenheit einerseits, zwischen Essenz und Eigenschaft andererseits nicht in allweg Ottos eigenes Gewächs, so ist sie doch eine selbständige Verarbeitung patristischer Ideen, zu der keine Vermittlung durch Gilbert nötig war. Gerade sein Gedanke von der „concretio formae et subsistentis", die er schon vorher behauptet hat und nun der Zusammensetzung aus den Akzidenzien gegenüberstellt,[3]) ist bei Gilbert nicht zu entdecken.[4]) Wohl setzt auch Otto im Anschluss daran das esse oder *quo est* (die Formen) dem *quod est* (dem Subsistenten) schroff entgegen und behauptet, nach des Boëthius Vorgang, begrifflich die völlige Ungleichartigkeit, ja Inkompatibilität beider Reiche; aber doch, meint er, können beide, ähnlich wie Materie und Form des vermittelnden Aristoteles, in der konkreten Welt nur vereint die Dinge ausmachen.[5]) Dem Historiker ist dieses Platonische Rudiment deshalb willkommen, weil er daran ein geschichtsphilosophisches Motiv angliedern kann: im Grossen wie im Kleinen ist die Welt aus den zwei Gegensätzen zusammengesetzt, so

---

[1]) *Gesta* I, 5: „Verbi gratia, ut corpus corporeitate esse, colore aliquid esse dicitur, sic et spiritus creatus, cum alio sit, alio sapiens sit, quamvis partium carens, simplex esse videatur, tamen quia formam ex formis compositam habet, ex concretione huiusmodi formae et subsistentis plenarie simplex dici non potest" (O. 20 sq.). Gilbert hat hier einfach: „si . . . unum simplex tantum esset, quo et esset, et aliquid esset" (1321); an einer anderen Stelle betont er die allgemeine metaphysische Zusammensetzung von Materie und Form (M. 1267). — [2]) *Gesta* I, 5: „Item cum iuxta Boëtii nonam regulam: ‚Omnis diversitas discors' (zum Text vgl. Bernheim 3) similitudo appetenda sit, et quod appetit aliud tale ipsum esse naturaliter ostenditur, quale est illud hoc ipsum quod appetitur, tanto vehementius ad dissolutionem tendimus, quanto dissidentius ex oppositis partibus constamus." Wohl kennt Gilbert anderswo (M. 1266) „die 4 Elemente im menschlichen Körper" (Hashagen 10 Anm. 7), aber zur 9. Regel findet sich nichts derartiges (M. 1321 s.). Vgl. Hashagen 17. Etwas ähnlich Theodorich v. Chartres (vgl. Ueberweg 203). — [3]) *Gesta* I, 5: „Concretio etiam in naturalibus non solum coadunatione formae et subsistentis" usw. Auf die Stelle stützen sich Prantl Anm. 514 und Bernheim 9. — [4]) Dagegen sagt er von der Verbindung der Materie mit den Formen: „ex hoc subsistentium omnium concretio dicitur" (M. 1267). — [5]) *Gesta* I, 5: „Nam tanta diversitate esse et id quod est seiunguntur, ut nec quod est (mit) esse sui, nec esse (mit) eius quod ipso est compositionem admittat; et cum sub nullo genere conveniant, . . . alterum tamen sine altero esse nequit" (O. 19 sq.). Obschon auch Gilbert bereits in ähnlicher Weise seinen Standpunkt etwas gemildert hat (Hauréau 461, Stöckl 279), stellt er beides doch nicht so klar und bewusst sich gegenüber.

dass sie ihm „eher als ein Gemisch von Kontrasten als eine Verbindung von Gleichartigem“ erscheint.[1])

Selbst jene merkwürdige Verschlingung von Nominalismus und Realismus hat Otto mit Gilbert gemein, dass er auch für das Individuum eine eigene Form oder Proprietät postuliert, die es von seinen Artgenossen scheiden und individuell bestimmen soll, im Gegensatz zum „dividuum“, in dem Gilbert, unter unleugbarem Rückfall in den Platonismus von Chartres, verschiedene Einzelwesen nach ihren gleichen Eigenschaften umspannt.[2]) Wieder konnte Boëthius den gemeinschaftlichen Ansatz zu dieser wichtigen Lehrentwicklung des „principium individuationis“ der späteren Scholastik bieten,[3]) obschon wohl nicht zu leugnen ist, dass Otto unter Gilberts Aegide jenes Problem der Individualität zu Gunsten der Skotistischen Haecceität (Einzelform) entscheidet.[4]) Aber es darf auch nicht vergessen werden, dass dies in jenem Abschnitt geschieht, wo ausgesprochenermassen gezeigt werden soll, wie Gilbert zu seiner Trinitätslehre gekommen ist.[5]) Die Absicht des Geschichtschreibers ist es eben, den schwer verständlichen Philosophen von Poitiers

---

[1]) *Ibid.*: „concretio potius oppositorum quam compositio similium.“ — [2]) „Ex quo patet alterum membrum, quare videlicet singularem, individualem vel particularem dixerim proprietatem, eam nimirum, quae suum subiectum non assimilat aliis, ut humanitas, sed ab aliis dividit, discernit, partitur, ut ea quam ficto nomine solemus dicere Platonitas, a partiendo particularis, a dissimulando singularis dicta. Nec opponas, quod potius a dividendo dividuam, quam individuam dici oporteat“ (O. 77); „eiusque oppositum quod dividendo pluribus communicat et communicando dividit, rectius dividuum dici debet“. Ebenso über die gesteigerte Singularität: „Sed notandum, quod individuum et singulare non sunt convertentia; nam omne individuum singulare, sed non omne singulare individuum; haec enim albedo singularis, sed non individua“ (O. 78). Vgl. Gilbert oben 62 Anm. 5, namentlich zur Otton. Erklärung der individuellen dissimilitudo, „ut nec sit, nec fuerit, nec futurum sit aliud subiectum“ (O. 77). Nach Prantl 221 erscheint das Wort „dividuum“ bei Gilbert zuerst. Vgl. Bernheim 9; Berthaud 217 sq., 249. — [3]) Vgl. in seiner Schrift, die eben Gilbert auslegt, die Gegenüberstellung der Universalia und Particularia (M. 1343 B C). — [4]) Vgl. Schneid, Die Körperlehre des Johannes Duns Skotus, Mainz 1879; Glossner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, Paderborn 1887 (nach Dr. Grabmann mehr spekulativen als historischen Wertes). — [5]) Vgl. den einleitenden Satz *Gesta* 53: „Quia vero personam in theologia tanquam rem per se unam praenominatum virum (Gilb.) intellexisse diximus, in ipsius sensum paulisper introire libet, quatenus eiusdem judicium dictionis facilius posteris pateat. Ad cuius intelligentiam haec divisio praemittenda videtur“ (O. 76 sq.). Hier sagt O. keineswegs, dass er Gilbert adoptiere, im Gegenteil könnte man alles Folgende über die Universalien (vgl. die obige Parallele), Individuen und Personen bis „hic homo“ in Anführungszeichen denken.

allgemeiner zugänglich zu machen, was seiner um vieles klareren Sprache auch gelungen ist.

In derselben Weise dringt Otto von der Bestimmung der Individualität zum Begriff der Person vor, der ihn dann zur Theologie hinüberleitet.[1]) Dem Beispiel von Gilberts Kommentar folgend, geht er von der Begriffsableitung des Boëthius aus dem Griechischen aus. Kein Wunder, dass die Erklärung von οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον und die Gegenüberstellung von Person und Hypostase oft wörtlich nicht nur mit Boëthius, sondern auch mit Gilbert sich deckt, bei aller Freiheit der individuellen Auffassung.[2]) Nicht minder deutlich sind aus demselben Grunde die gemeinschaftlichen Züge bei der Feststellung des Unterschiedes zwischen Person und Individuum[3]) und der Beschränkung des Persönlichen auf die vernünftigen Wesen, obgleich die Wahl der Beispiele spezifisch Otto gehört.[4]) Noch mehr geht er in der Erklärung des zweiten begrifflichen Postulats der Persönlichkeit, des Gilbertischen „per se una", seine eigene Bahn.[5])

---

[1]) Ueber den Personenbegriff des 12. Jahrhunderts und seine Entwicklung vgl. ausser den Quellen Otto, Gilbert, Abälard, Peter v. Poitiers und den mehr dogmenhistorischen Abschnitten von Petavius, Braun und Nettelbaum (s. unten II B) Espenberger 50 und Baumgartner 44, bes. 45 Anm. 2. Die Lehre des hl. Thomas von der Person besonders in *S. theol.* I q. 29 a. 1, 2 und 3. — [2]) Vgl. *Gesta* 53 „Personam" bis „substantia" (O. 77) und „Cuius rei causa" bis „accomoda" (O. 78 s.) mit Gilb. bei M. 1344 C; 1373 A D; 1374 A C; 1375 C; 1376 B. Darum bleibt Otto doch das feine etymologische Verständnis und die Richtigkeit seiner Schlussdefinition als „rationalis naturae individua substantia" nach Boëthius (M. 1343 C) und Gilbert (1371 D) unbenommen; schon eine solche Exegese des dunkeln Gilbert verlangte einen scharfen philosophischen Blick und ein umfangreiches ontologisches Wissen. Vielfach ist O. im Vergleich des Griechischen Terminus mit dem lateinischen präziser als seine Quelle (vgl. auch „quasi denominative" und „non etymologiam vocis, sed rei rationem secutus"). Auch der sprachliche Schluss, dass persona dem Griechischen hypostasis vorzuziehen ist, ist Ottos Eigentum. — [3]) Nachdem er von der weiteren Ausdehnung der Idee der Individualität gegenüber dem der Singularität gesprochen, fährt er fort: „Item non omne individuum personale est, sed omne personale individuum" und begründet es durch die Begriffsanalyse. Aehnlich, aber umgekehrt Gilbert bei M. 1371 B. Vgl. Berthaud 226 f. — [4]) Edelstein und Löwe (O. 78 s.) begegnen uns bei Gilbert nicht; Engel und Mensch (vgl. M. 1376 D) konnten allerdings schon aus sachlichen Gründen nicht fehlen. — [5]) Die Person darf nicht als Teil zu einem totum constituendum berufen sein, weshalb auch die Seele es nicht ist (*Gesta* ibid.). Wir stehen am Uebergangspunkt zur Theologie. Vgl. Berthaud 224, 227. Ueber die verfehlte Etymologie des Wortes Person von per se una, auf welche auch der hl. Thomas als auf einen Ausspruch von „quidam" verweist (*De pot.* q. 9 a. 1; *S. theol.* I q. 29 a. 4), vgl. Baumgartner 46, Anm. 1. Walter von St. Viktor kennt den Unterschied Gilberts und Ottos zwischen Individuum und Person nicht; die

b. Wo wie hier die Logik noch ihren Wiederschein auf die ontologischen Probleme warf, das nehmen auch wir gerne an, konnte sich Otto der Autorität ihres damaligen Anführers nicht erwehren; je weiter er sich vom logischen Kampfplatz entfernt, desto ungebundener entfaltet sich seine Originalität. Am eigentümlichsten ist seine oberste Einteilung des ontologischen Seins. Es ist eine Fortbildung der Theorie vom Nativum, das bei ihm den Sinn eines Prototyps der Dinge, welchen ihm die Schule von Chartres beigelegt, vollständig abgestreift hat und zur Bezeichnung der endlichen Welt überhaupt geworden ist. „Quidquid est, aut genuinum est aut nativum" lautet der Satz von den obersten Kategorien, mit dem er sein knappes Kompendium der Philosophie im 5. Kapitel des ersten Buches der *Gesta* beginnt. Was heute „a se" genannt wird, das Ursprüngliche, nannte Otto „Genuinum"; was bei uns „ab alio" heisst, das Gewordene, bezeichnete er mit „Nativum". [1])

Das scheidende Moment ist der aus dem Boëthianischen Aristoteles ausdrücklich übernommene Begriff der generatio; der mittelalterliche Geschichtsphilosoph versteht darunter die Veränderung, d. h. jeden Uebergang von einem Gegensatz zum andern, in erster Linie den Eintritt vom Nichtsein ins Sein, von der Verneinung zur Bejahung. [2]) Das Genuinum ist das Generations- und Anfangslose, das Schaffende und nicht Geschaffene, das Ungewordene und Unveränderliche, wie es für den Christen nur die ewige Gottheit sein kann; [3]) das Nativum ist das Erzeugte, welches immer nur von einem andern Wesen geboren wird und in letztem Grunde vom göttlichen Genuinum abstammt. [4])

Während also Otto für den einen Begriff einen durchaus eigenen Ausdruck geprägt hat, [5]) erlangt der andere eine völlig neue Bedeutung,

---

„persone personales" (Platonitas) sind ihm die „collectio omnium proprietatum compacta ex omnibus accidentibus", die „forma dissimilitudinis" daher nur „per se sola" (bei Denifle 413).

[1]) Otto selbst gebraucht bei der Erklärung des Nativum die modernen Ausdrücke ab alio, a se und ex alio (O. 19). — [2]) *Gesta* I 5: „Generationem vero large accipimus pro ingressu in quamlibet proprietatem vel, ut manifestius loquar, pro quolibet ingressu de non esse ad esse; unde Aristotilis: ‚Ex oppositis fiunt generationes'. In omni enim nativo negatio prior est affirmatione" (O. 16). Vgl. Boëthius in l. *De interpretat.*: „ex oppositis vero sunt generationes" (M. 64, 386). — [3]) *Ibid.*: „Genuinum dicitur tanquam generans et non genitum, id est carens generatione . . . Genuinum est igitur carens generatione, carens principio, quale apud nos unum tantum invenitur, aeternitas videlicet, soli divinitati accomoda." Eigentlich also ein lucus a non lucendo. — [4]) *Ibid.*: „nativum velut natum aut genitum, descendens a genuino;" weiter: „Omne quippe quod natum est, ab alio sine dubio originem sumit. Nihil enim a se nasci potest. Quod autem ex alio est, principium non est" (O. 19). — [5]) Im Glossarium mediae et infimae latinitatis ist es ein ἅπαξ λεγόμενον Ottos.

ähnlich wie sie Otto in Cicero, einem seiner antiken Lieblingsschriftsteller, vorfinden konnte.[1]) Auch Gilbert, obwohl er sich etymologisch dem mit natura in Verbindung zu bringenden Nativum Ottos nähert, bleibt wesentlich im Chartrischen Ideengang stecken.[2]) Am frappantesten ist die Aehnlichkeit der Ottonischen Seinslehre nach dieser Richtung hin mit der bekanntlich vom Neuplatonismus geerbten Antithese des Scotus Eriugena († 880) von der nicht gezeugten, aber selbst zeugenden Natura naturans und der geborenen und erzeugten Natura naturata, nur dass Otto dieselbe ihres panthëisierenden Mystizismus vollständig entkleidet hat.[3]) Die negative Theologie ist es auch, die Otto dazu führt, das Genuinum nur in Gott verwirklicht zu finden: es ist einfach, einzig und, soweit es sich um natürliche Theologie, nicht um das Geheimnis der Trinität handelt, auch vereinzelt, während die Grundeigenschaften des Nativum Zusammensetzung, Konformität und konkrete Gestalt sind.[4])

---

[1]) Namentlich in seiner Schrift *De Natura deorum* gebraucht er den Terminus Nativus im Sinne vom Geboren- und Entstandensein der materiellen Dinge im Gegensatz zu den ewigen, unvergänglichen: seine dii nativi sind die neuen Götter, die nicht immer waren, sondern mit der Zeit entstanden sind. Vgl. Hauréau 461 n. 1. Bei Boëthius wird es für die eingeborenen Ideen gebraucht. Jedenfalls hängt also seine Bedeutung mit nasci und natura zusammen, wie es sich auch aus Otto ergibt; vgl. dazu namentlich die Bedeutung des Natürlichen im methodologischen Gegensatz zwischen „Naturalia" und „Divina", zwischen Endlichem und Göttlichem, Philosophie und Theologie in meiner Abhandlung über Ottos Theologie im „Katholik". — [2]) Darüber oben. Ein Ansatz liegt schon darin, dass Gilberts Nativa der transzendenten Idee als concreta et inabstracta entgegengesetzt werden (M. 64, 1267), noch mehr in folgender Gegenüberstellung: „A principiis quae nulla creationis nativitate procedunt ab aliquo, hujus nominis (naturae) appellatio est omnino remota. Nativis autem, secundum grammaticae denominationis proprietatem, qua nomen ab aliqua dictione, non sine rei significatae participatione assumitur, magis accedit, et a nativo natura vocatur, quamvis non omnibus nativis hoc nomen recte convenire intelligatur." Nach Berthaud 215, 247 nannte G. die Universalien deshalb *formae nativae*, weil sie aus den zweiten Formen, den göttlichen Exemplarideen, hervorgegangen waren. Vgl. Hauréau 460 s. — [3]) *De divisione naturae* I unterscheidet per 4 differentias in der divina natura 4 species: 1. quae creat et non creatur, 2. quae creatur et creat, 3. quae creatur et non creat, 4. quae nec creat nec creatur (M. 122, 441); weiter c. 4: „hoc est sine principio principium et finis" (712). Sc. gebraucht jedoch immer nur manatio, creatio und processio, nie generatio; ebensowenig genuinum und nativum. Vgl. Hist. litt. de la France XIII, 279. Ueber Scotus vgl. das Werk von J. Huber, München 1861, Baur II, 279 ff. und Ueberweg-Heinze II, 131; über seinen philosophischen Einfluss aufs 12. Jahrh. Baumgartner, 13. Gilbert selbst hat diesen Platon. Pantheismus nicht so völlig wie O. überwunden (vgl. Berthaud 238). — [4]) *Gesta* I, 5: „Sicut autem genuinum non potest esse non simplex et, ut ita dixerim, non singulare, non

In Ottos Theorie über das Nativum liegen interessante Keime der Ursachenlehre, des wichtigen Gedankens vom Kausalitätsprinzip. Seine so scharfe Gegenüberstellung beider Seinsreiche führt ihn zu dem Fundamentalsatz der Metaphysik, der auch von anderen damals betont wurde,[1]) dass kein endliches Ding sich selber ins Dasein setzen kann.[2]) Mit Recht wird Otto unter die vornehmsten Zeugen für die Lehre des 12. Jahrhunderts über die Werdeprinzipien der Dinge gezählt.[3]) Aber auch in die Logik und Physik strahlt sich seine Lehre von den Eigenschaften des Nativum aus.

Wie die Konformität der Nativa Otto in die Logik geführt hat, so leitet ihn ihre Zusammensetzung zur Physik hinüber. Jedes Nativum jedoch ist wenigstens metaphysisch zusammengesetzt und besteht aus Teilen, ob es nun physisch einfach ist wie die Farbe, oder ein Kompositum wie die Menschlichkeit,[4]) insofern als jede endliche Form ihr Subjekt, die Einzelsubstanz, integral informieren soll und die Vielheit der Akzidenzien trägt.[5]) Wie der nach dem Philosophen in unendlich

solitarium, ita nativum non potest esse non compositum, non conforme, non concretum" (O. 15); ebenso später nach Einsetzung der Göttlichkeit für das Genuinum: „nunc qualiter omne nativum compositum, conforme, concretum intelligatur, dicendum restat", worauf er daraus, dass das Gewordene sein Prinzip nicht in sich selbst haben kann, den Schluss zieht: „ergo est hoc et hoc; ergo simplex non est, compositum est igitur". Wohl bedient sich wie schon Boëthius (M. 1250) auch Gilbert (kl. 19) des „hoc et hoc" zur Bezeichnung des Zusammengesetzten (nach M. 1271 gleich ex partibus oder partes suae); auch ihm ist die göttliche Wesenheit einfach und das native concretum in multiplicitate; sonst aber bleibt ihm diese Grundlage der Ottonischen Philosophie fremd. — [1]) Vgl. Petr. Lomb, *L. sentent.* I, 4, 1 (Migne 178, 1056); Abäl., *Introd. ad theol.* II, 6 (M. 178, 1056); *Sic et non*, c. 15 (M. 178, 1370); Alanus, *Ars fidei cath.* I, 3 (M. 210, 599); August., *De trinit.* I, 1, 1 (M. 42, 820). — [2]) *Gesta* I, 5: „In omni enim nativo negatio prior est affirmatione" (O. 16). — [3]) Aehnl. Hugo v. St. Viktor, *Sent.* II, 1 (M. 176, 79); *De sacr.* I p. 1 c. 1 (M. 176, 187); Joh. v. Salisb., *Metalog.* IV, 35 (M. 199, 938). Dazu Eschenberger 76 Anm. 3. — [4]) *Gesta* I, 5: „Denique in naturis nullum simplex individuum esse potest" (kl. 78). Das physisch Zusammengesetzte ist also hier das quo est, die aus mehreren Formen bestehende Wesenheit oder Gilberts generalis subsistentia; das physisch Einfache das quo aliquid est, die Eigenschaft, die specialis subsistentia bei Gilbert. Vgl. Hauréau 463; Berthaud 216. — [5]) *Gesta* I, 5. Auch in dieser Verflechtung der Akzidenzien mit der Substanz liegt ein Berührungspunkt mit Scotus Eriugena. Gewiss kannte Gilbert nicht minder das „Substare ex accidentibus", aber in den obigen Sätzen Ottos ganz und gar nur „die für Gilberts System so charakteristische Auffassung der Akzidenzen" zu entdecken (Bernheim 9), ist doch viel zu weit gegangen. Gerade in der Ausdehnung der Zusammengesetztheit auf die Formen entfernt sich Otto von dem, was Gilbert an die Spitze des *Liber sex principiorum* setzt (vgl. Berthaud 84).

viele Atome geteilte Körper, so ist auch der Geist diesem unvermeidlichen Seinsgesetze alles Endlichen unterworfen, weil auch er nach den von Boëthius aufgestellten allgemeinen Leitsätzen aus Subsistentem und Form zusammengewachsen ist.[1]) Am meisten gespalten und zerrissen ist der Mensch, in dem sogar entgegengesetzte Subsistenten, Leib und Seele, durch ein Wesen in ewigem Zwiespalt zusammengehalten sind: nicht nur befehden sich in seinem Körper alle vier Elemente, nicht nur ist seine substanzielle Form in viele Einzelformen zerlegt, sondern die Komponenten selbst gehen und kommen mit nimmer ruhender Rast.[2]) In diesem ununterbrochenen fluxus formarum liegt der ewige Fluss der Zeit[3]): Otto steht mitten in seiner Geschichtsphilosophie. Aus den trockensten philosophischen Erörterungen versteht er solchergestalt seine erschütternden geschichtsphilosophischen Konsequenzen zu ziehen und aus den scholastischen Theoremen den mystischen Lehrgehalt herauszuschälen.[4])

c. So bildet auch Ottos Lehre vom Guten einen der tiefsinnigen Anknüpfungspunkte, in denen sich Philosophie und Geschichte ineinanderschlingen.[5]) Viele ärgerten sich daran, dass ein so gut begonnenes Unternehmen wie der zweite Kreuzzug so wenig gut geendet habe; ihnen hält der Geschichtsphilosoph entgegen, dass ein und dasselbe nach der einen Hinsicht schlecht, dafür aber nach einer andern gut sein könne. Auch im Reich des Guten zählt er zwei oberste Kategorien: nur Gott ist wahrhaft d. h. absolut gut, die anderen Dinge partizipieren bloss an seiner Güte, ein Unterschied, den auch Gilbert mit dem gemeinsamen Gewährsmann Boëthius festhält.[6]) Dialektisch fortschreitend teilt aber

---

[1]) *Gesta* I, 5 „ex concretione formae et subsistentis" mit Berufung auf die vorher zitierten Regeln des Boëthian. Wochenbuchs (O. 20 sq.). Unter dem „philosophus" ist ohne Zweifel Aristoteles verstanden. — [2]) Unter Anführung der 9. Regel des Boëthius: „non solum forma, quae substantiale est esse, ex formis est composita, sed quod ipsae formae componentes, nunc nascentes, nunc occidentes, neque unquam in existendi conditione constanti et rata perseverantes, subiectum quiescere non permittunt" (O. 21). Gilbert, der Ottos ethischen Zweck nicht hatte, weiss nichts von diesem anthropologischen Klimax, wenn er auch die 4 Elemente im Menschenleibe kennt (M. 1266 B); er neigt mehr zur Unveränderlichkeit der Formen und Kategorien (vgl. Berthaud 84, 104). Vgl. Bach II, 144. — [3]) Ueber den Begriff der Zeit im 12. Jahrh. vgl. Espenberger 75. — [4]) Vgl. Bernheim 13. — [5]) Es deutet auf Mangel an Verständnis, wenn Bernhardi (Konrad III, 709 f.) diesen Abschied schlechtweg „sophistische Spitzfindigkeiten" nennt (vgl. Hashagen 33 Anm. 2). — [6]) *Gesta* I, 60: „ex eiusdem bonitatis denominatione" (O. 90). Boëthius und Gilbert distinguieren zwischen bonum substantiale oder essentiale und „denominatione" (M. 64, 1312; 1328 sqq.). Vieles fehlt, wie der Unterschied durch den actus, der Beweis, dass

dann Otto das endliche Gute in bonum simpliciter und secundum quid oder utile, ersteres wieder in bonum naturae und gratiae, und zeigt, wie das Gleiche der einen Gattung gut, der andern schlecht sein könne.[1]) In Gilberts Kommentar ist Einteilung wie Ausdrucksweise ganz verschieden. Jene später bei Thomas von Aquin so beliebte Gedankenreihe hat inhaltlich wie formell viel mehr Augustinisches als Boëthianisches oder gar Gilbertisches Gepräge.[2]) Wohl hat Otto dem Zitat aus Boëthius, welches das sittlich Gute als Abart dem allgemeinen Guten unterordnet, vermutlich aus Gilberts Kommentar einen Zusatz beigefügt, zugleich aber in höchst charakteristischer Weise das Wort gratia eingeschoben, durch welches Gilberts Sinn geradezu umgekehrt und die Gnade zur differentia specifica wird, welche das bonum in der rationalis natura zum justum macht.[3])

Im Uebrigen, das sieht man schon hieraus, konnte sich der Freisinger Philosoph ebensowenig als die vorhergehende Philosophie von der Vermengung des ontologischen und ethischen Guten losmachen, „einer der stärksten Problemverschlingungen der Geschichte", die zuerst

---

alles gut ist usw. Auch Hugo v. St. Viktor kennt dieselbe Einteilung; vgl. *De sacramentis* l. I p. IV c. 18: „Quod secundum se bonum dicitur et universaliter dicitur, vere et summe bonum esse" (M. 176, 241 sq.).

[1]) *Gesta* I, 60 (O. 90 sqq.). Wo da etwas Sophistisches liegen soll (Huber 141), ist nicht zu ersehen. — [2]) Vgl. besonders August., *De natura boni*, und Thomas, *De malo*, q. 1 a. 1 und besonders *S. theol.* I q. 5. Der hl. Thomas ist in seiner Lehre vom Guten, in der er auch Boëthius benützt, hauptsächlich durch Augustin, Pseudodionysius und die Nikomachische Ethik des Aristoteles beeinflusst und geht von des letzteren Definition *Τ' ἀγαθὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται* (*Ethic. Nic.* I, 1) aus (Mitteilung von Dr. Grabmann). Vgl. Mausbach, Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin, 1898. Ebenso teilt Hugo v. St. Viktor das allgemeine Gute ein, identifiziert jedoch das bonum utile mit dem b. alicui und dem b. „denominative"; vgl. *De sacr.*, l. c., c. 17: „Omne quod bonum dicitur, vel secundum se, vel ad aliquid bonum est" u. c. 19 „*De tribus generibus boni*" (M. 176, 241 sq.). Gilbert teilt das Gute in zwei ganz andere modi weiter ein, „secundum se" und „secundum usum, qui ex eo, quod secundum se bonum dicitur, provenit", mit anderen Worten das b. absolutum und das b. alio (M. 1331). — [3]) *Gesta* I, 60: Unter Boëthius ist hier nicht, wie Bernheim 8 will, das 3. Kapitel *De trinit.*, sondern sein kleines Büchlein über die Güte der Substanzen gemeint, wo es heisst: „Bona igitur omnia sunt, non etiam justa: amplius bonum quidem generale est, justum vero speciale, nec species descendit in omnia" (M. 64, 1314); B. bezieht den Unterschied also nicht auf Natur und Gnade. Vgl. Gilberts Text: „in omnia: ut scilicet de omnibus, quae supponuntur generi, praedicetur. Idcirco . . ." (M. 1333). Um das Spezifische bei Otto zu verwischen, sucht Bernheim 3 ohne genügenden Grund das „sinnentstellende" gratia als in den codd. 1 und 3 interpoliert zu tilgen.

Abälard durchschaute.[1]) Vier Beispiele führt Otto für die akzidentelle Veränderung an, vom Guten zum Bösen, vom Bösen zum Guten, vom Guten zum Besseren, vom Bösen zum Schlechteren, und immer springt er von der physischen in die moralische Ordnung über, zwischen denen er nicht zu sondern weiss.[2])

2. *Kosmologie.*

a. Viel unmündiger noch als in Logik und Metaphysik zeigte sich die mittelalterliche Philosophie in ihren physikalischen Kenntnissen, da sie selbst hierin es meist vorzog, von der mangelhaften antiken Tradition zu zehren, als ihre angeborene Abneigung gegen exakte Forschung zu überwinden; nur die Schule von Chartres, namentlich ihr gelehrtes Brüderpaar in Ottos Schülerzeit, verschmähte es nicht, merkwürdigerweise unter der falschen Flagge Platos, den Weg des Naturstudiums su betreten.[3]) Aus Aristoteles konnte damals Otto noch nicht zur Naturerkenntnis angeregt werden.

Trotzdem dürfte unter allen Verlusten Ottonischer Philosophie der seiner Kosmologie, wie der unbekannteste, so auch der empfindlichste sein, da seine historischen Werke nur sehr matte, fragmentarische Spuren von ihr zurückgelassen haben, die doch charakteristisch genug sind, um die Grundlinien seiner Naturphilosophie zu rekonstruieren; nicht als ob der Philosoph von Freising den engen Rahmen mittelalterlicher Weltbetrachtung verlassen hätte, aber das Wenige verrät uns eben auf diesem Terrain die Fähigkeit zu namhaftem Fortschritt im scholastischen

---

[1]) Windelband, Gesch. d. Philos., 252, Anm. 1. Selbst das „bonum honestum" der Hochscholastik leidet etwas unter dieser Verquickung, welche ihre Nachwirkung bis auf die heutige scholastische Ethik ausgeübt. Darin, dass in der Thomistischen Weltanschauung das Sittliche kein fremdes Moment im Kantischen Sinne ist, sondern sich auf das ontologische Fundament aufbaut, in ihrer harmonischen Verbindung zwischen Ethik und Metaphysik beruht auch ihre Stärke und ein Vorzug, der auch dem Aristotelischen System anhaftet (vgl. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen d. Ethik bei Aristoteles, Wien 1895). — [2]) Das erste Beispiel ist physisch und moralisch zugleich, das zweite rein moralisch, das dritte physisch, das vierte wirft gar in beiden Gliedern das Physische und Ethische durcheinander (*Chron.* VIII, 9). — [3]) Die Physikerschule von Chartres benützte nach dem Vorbild des Platonischen *Timaeus* die neupythagoreische Zahlenlehre zur Gestaltung ihres Weltbildes. Ihr hervorragendster Vertreter war hierin neben dem ihr geistesverwandten Adélard v. Bath, der die *Quaestiones naturales* schrieb (seltene Inkunabel in der Münchener Staatsbibl.), Wilhelm v. Conches. Vgl. K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf W. v. Conches, Wien 1873. Ueber die Naturphilosophie in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. vgl. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor (Paris 1895) I, 89 sqq.

Denken, so sehr das Vorhandene vielfach nur die damaligen Anschauungen wiedergibt.[1]) Und bezeichnenderweise sind diese kosmologischen Fragmente in dem mystisch gefärbten letzten Buche der Chronik unter die Reflexionen über das Ewige und Jenseitige eingestreut, während sich die übrigen Naturlehren des Mittelalters meist an die Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes anschlossen.[2]) Ob freilich der Mönchbischof des 12. Jahrhunderts hierin nur auf der Brücke der Ueberlieferung gegangen, oder bereits, wie sein grosser Standesgenosse im folgenden Saekulum, zugleich den Weg der empirischen Beobachtung betreten hat, bleibt bei der Spärlichkeit der Nachrichten dahingestellt.

Das Weltbild Ottos zwar unterschied sich wahrscheinlich in nichts von dem allgemein mittelalterlichen, welches erst die Renaissance umgestürzt hat. Wie Thomas[3]) hält auch er an der Pythagoräischen, von Aristoteles und dem Neuplatonismus adoptierten metaphysisch durchwirkten Bevorzugung des Himmels fest, der ihm „würdiger und erhabener" erschien als die Erde.[4]) Darum eben ist der Aether jetzt schon viel reiner und vollkommener als die sublunarischen Elemente, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, dass er beim Weltende sich noch verfeinern und vervollkommnen kann [5]) Auch in Ottos Scheidung zwischen Sternen- und Lufthimmel[6]) findet sich das ganze Mittelalter beisammen. Viel detaillierter noch ist das Weltbild, welches zwei allerdings nicht über das 13. Jahrhundert hinausreichende Handschriften bieten:[7]) auf pythagoräisch-platonischer Grundlage wird hier der sphärische Himmel in fünf Zonen um das gleichfalls fünfzonige Erdzentrum gespannt.[8]) Wir halten diese geozentrische Zonentheorie für einen Zusatz aus späterer Feder.

---

[1]) Selbst für Huber 142 war in Ottos Augen die Natur tot, und der kleine Exkurs über die Vollkommenheit der auferstandenen Leiber (*Chron.* VIII, 13) seine einzige (!) naturphilosophische Aeusserung. — [2]) Viel benützt wurden namentlich der hl. Ambrosius im Hexaëmeron und die Genesiserklärung des hl. Augustin, dann Rhabanus Maurus (M. 107), Beda Venerab. (M. 91), Remigius v. Auxerre und Hugo v. Rouen (M. 192), endlich Abälard (M. 178) in ihren Kommentaren zum Hexaëmeron. Auch die Sentenziasten und Summisten pflanzten ihre naturwissenschaftl. Anschauungen bei der Lehre von der Schöpfung und vom Weltende weiter. Vgl. Hugo von St. Vikt., *Sentent.* tr. 3 c. 1 (M. 176, 90); Petr. Lomb. II, dist. 12; die Sentenzen Rolands (hg. von Gietl, Freiburg 1891, 104 ff.) *De elementorum creatione*, Thom., *S. theol.* I q. 66 sqq. — [3]) Ueber dessen Lehre vom Himmel vgl. *S. theol.* I q. 66 a. 3 und seinen Kommentar zu Aristoteles, *De coelo et mundo.* — [4]) *Chron.* VIII, 9: „coelum quod dignius est et superius" (O. 366). — [5]) *Chr.* VIII, 9: „subtilitatem aetheris . . . ,ipsum quoque aetherem huius purificationis participem esse futurum et in ampliorem claritatem transiturum" (O. 368). — [6]) *Chr.* VIII, 8 Ende (O. 366). — [7]) *Codex Zwetlensis* (n. 7) aus dem 13. Jh. und Brit. Mus. (n. 11) aus dem 15. Jh. nach Wilmans (O. 34 Anm.). — [8]) Im Anschluss an die geographische Einleitung *Chr.* I, 1 (O. 34).

Auch innerhalb der dem Aether gegenübergestellten irdischen Materie baut Otto eine ontologische Stufenleiter. Es sind die vier bekannten Elemente des Empedokles, denen erst die Pythagoreer den Aether beigefügt hatten. Am tiefsten steht das Wasser, ihm folgt die Erde, dann kommt die Luft, und am höchsten stehen Feuer und Aether.[1])

Selbst über das Gesetz der Schwere, fast möchte man sagen, der Gravitation, scheint der Chronist nachgedacht zu haben, obschon er sich dabei so ziemlich in der Atmosphäre des 12. Jahrhunderts bewegt.[2]) Weil die Körper aus Erde bestehen, lehrt er, werden sie unter den jetzigen physischen Gesetzen vermöge ihrer „ponderositas" zur Tiefe gezogen, und widerstrebt es ihnen, in die Höhe zu einem subtilen Element hinaufzusteigen, während die verklärten Leiber der Auferstandenen „sine molestia gravedinis" sich überallhin bewegen können.[3])

b. Etwas origineller erscheint das kosmologische Wissen unseres Autors bei der Besprechung des Wechsels, wo er sprachschöpferisch in die philosophische Terminologie eingreift, wenn er auch inhaltlich mit zeitgenössischen Ansichten sich berührt.[4]) Ontologisch hält er zwei Arten von transitus auseinander: den Uebergang zwischen Sein und Nichtsein, der beim Werden und Vergehen stattfindet, und den Uebergang vom Sosein zum Anderssein, von einem Zustand zum andern; jenen nennt er aliatio (a faciendo aliud) entsprechend dem Griechischen ἀλλότης, diesen alteratio (a faciendo alteratum) entsprechend dem Griechischen ἀλλοιότης.[5]) Die Körperwelt (Himmel und Erde) wird auch bei der Endkatastrophe nicht auf die erste Art unter-, wohl aber auf die zweite in einen besseren Seinsmodus übergehen. So rettet Otto selbst über das

[1]) Diese Abstufung ist klar ausgesprochen in *Chr.* VIII, 9 Ende, wo er allerdings zur Meinung neigt, auch im Endzustande blieben der Substanz nach alle, selbst die unvollkommenen Elemente (O. 368). — [2]) Die Lehre des hl. Thomas vom Schwergesetz *De verit.* q. 22 a. 1. Vgl. Schneid, Naturphilos., Paderborn 1891, 235 ff. — [3]) *Chr.* VIII, 18 Ende (O. 380). — [4]) Ueber substanzielle und akzidentelle Veränderung hat ausser Augustin Boëthius, Hugo v. St. Viktor und kurz vor Otto auch Alger von Lüttich gehandelt (M. 180, 756). Vgl. Eschenberger 61 und Baumgartner 60. Thomas trug diese Lehre in der *S. theol.* I q. 9 und noch prägnanter in IV. l. *Sent. dist.* 11 q. 1 a. 3 sol. 1 vor. — [5]) *Chr.* VIII, 9 (O. 367). So scharf hatte eigentlich weder die Stoa noch Augustinus den Gegensatz formuliert. Vgl. Hashagen 13, dessen Ansicht, selbständig arbeite Otto auch hier nicht (Anm. 4), zu weit geht, und in den angeführten Beispielen aus Augustin und Hugo v. St. Viktor keinerlei Stütze findet. Dagegen ist eine Benützung (oder doch Beeinflussung) des Aristoteles, der die Formen der Veränderung viel ausführlicher bespricht, durch Otto sehr glaubwürdig. Vgl. die klaren Aristotelischen Unterscheidungen von γένεσις, φθορά, ἀλλοίωσις, αὔξησις und φθίσις und das Aristotelische Werk *De generatione et corruptione*, wozu Th. v. Aqu. einen Kommentar geschrieben hat; aber auch schon in den Kategorien c. 14.

Weltende hinaus einen wichtigen Fundamentalsatz der Kosmologie, den er an die Spitze seiner Untersuchung gestellt hat, „dass keine Substanz vergeht", dass nach physischen Gesetzen nur die Form (Figur), nicht die Materie (Natur) sich ändert:[1]) jenes umwälzende Axiom, welches später Descartes das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung, Leibniz von der Erhaltung der Kraft, Kant von der Erhaltung der Substanz nannte; was so im tiefsten Mittelalter dem weltflüchtigen Cisterzienser vorschwebte und damals im Gesichtskreis so vieler Theologen lag,[2]) steht ganz auf der Höhe der vergrabenen Physik des Aristoteles, die erst im 13. Jahrhundert ihre Auferstehung feierte.

c. Noch wichtiger ist, dass wir durch eine bisher nicht beachtete Stelle auf ein vollständig verschollenes kosmologisches Werk des vielseitigen Mannes über eines der interessantesten Probleme geführt werden. Man könnte es mit „Natur und Wunder" betiteln.[3]) „Qualiter vero", schliesst er seinen Beweis über die Auferstehung der Toten, „quaedam ex causis naturae inditis naturaliter, alia ex causis sibi reservatis potentialiter creator omnium operetur, alibi dicta praesentem locum non flagitans."[4]) Er beruft sich also auf „anderswo Gesagtes", als dessen

---

[1]) *Chr.* VIII, 9 (O. 366 sq.). Das „figura", das Hashagen a. a. O. zur Parallele aus August., *De civ. Dei* XX, 14 (vgl. XX, 16) anführt, findet sich schon beim hl. Paulus, dem gemeinsamen Ausgangspunkte; es fehlt aber die ontologisch-kosmologische Auswertung. Viel mehr schon nähert sich Hugo in d. *Erud. Didasc.* I, 7: „De illis (substantiis) ergo dictum est: ‚Nihil in mundo moritur, eo quod nulla essentia pereat.' Non enim essentiae rerum transeunt, sunt formae. Cum vero forma transire dicitur, non sic intelligendum est, ut aliqua res existens perire omnino et esse suum amittere credatur, sed variari potius" (M. 176, 746 B). Bei Gilbert sucht man dergleichen vergeblich; schwach klingt es an in seiner Lehre von der Bewegung (vgl. Berthaud 91 sq.). — [2]) Vgl. Hugo v. St. Viktor, *Quaest. in ep. I ad Cor.* 68: „figura mundi, id est forma et species, quam modo habet, mutabit in formam meliorem; si tamen alicubi legatur, quod mundus transeat, hoc intelligendum est secundum formam, non secundum substantiam, quae semper erit" (M. 175, 526 D). Dieselbe Anschauung bei Petr. Lomb, *l. IV. Sent.* dist. 48, 5, der die Lehre aus Schriftstellen zusammenträgt. Auch die Glossen zur hl. Schrift gehen darauf ein. Der hl. Thomas hat diese Welterneuerung nach dem Endgericht ausführlich in *l. IV. Sent.* dist. 48 q. 2 behandelt mit Berufung auf Is. 30, 26; 65, 17; Apoc. 21, 1 usw.; vorher schon August., *De civ. Dei* l. XX c. 16—18 und Hieron. *In Is.* 65. — [3]) Ob der kleine Traktat, der in der Münchener Bibl. im Codex Polling. n. 291, f. 20—24 steht (vgl. den Catal. Cod. m. s. latin. Bibl. Monac. IV, 2 p. 30 n. 11591) und beginnt: „Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis", mit Ottos Werk etwas zu tun hat? Verwandtschaft zeigt auch der dem Thom. Cantiprat. zugeschriebene *Liber de naturis rerum* (Catal. III, 2, p. 67 n. 3206 und IV, 3 p. 57 n. 16189). — [4]) *Chr.* VIII, 11 (O. 371).

Thema er das Verhältnis der natürlichen Allwirksamkeit Gottes durch die den Dingen innewohnenden Naturkräfte zum übernatürlichen Gotteswirken durch die in der *potentia obedientialis* der Dinge vorbehaltenen Kräfte hinstellt. Hiermit eröffnet uns Otto in seiner prägnanten Weise den Inhalt einer Spezialarbeit; denn dass mit dem „alibi dicta" sicher nicht philosophische Digressionen in Chronik oder Gesten gemeint sind, ergibt die Durchsuchung der beiden Geschichtswerke, welche den Gegenstand sonst nirgends näher behandeln. Nur einmal, wo Otto von dem Wunder des brennenden, aber nicht leuchtenden Höllenfeuers spricht, streift er ihn später noch, offenbar wiederum mit Rücksicht auf das schon angezogene Werk, mit so dürren Worten, dass hier die erwähnte Abhandlung nicht gesucht werden kann: Gott, schreibt er mit den gleichen Termini, der Schöpfer der Natur, hat ihr gewisse Kräfte eingepflanzt, die er ihr zuweilen entzieht.[1])

Das verschwundene Opusculum, ein solches wird es wohl sein, scheint die Ausführung der Augustinischen Lehre darzustellen, dass die Wunder eigentlich nicht „contra naturam" im Sinne der absoluten Weltordnung und des allgemeinen Schöpfungsplanes seien, sondern nur unbekannten Kräften der Natur entsprängen.[2]) Aber doch nicht ganz, da Otto viel präziser als der platonisch denkende Kirchenvater die beim Wunder wirkenden Kräfte als von Gott reservierte Ursachen angesehen hat, welche in den Dingen nur oboedientieller, negativer, passiver Potenz begegnen.[3]) Hiermit wollte er aber ebensowenig wie

[1]) *Chr.* VIII, 25: „Qua in re considerandum est, quod naturae creatae Deus quasdam ipsi causas et vires indidit, quas si certis rationibus, sicut Deus, quandoque subtrahit, mirari non oportet" (O. 392). — [2]) August., *De civ. Dei* XX, 18 und 30; XXI, 1 und 5–8. Vgl. besonders XXI, 8. Also erst, wenn unter der Natur das gesamte Sein, Gott inbegriffen, verstanden wird, sind die Wunder juxta naturam; in der engsten Fassung sind sie Zeichen übernatürlicher Offenbarungen (*De trinit.* III, 9–10, 19). Aehnlich *Contra Faustum* XXVI, 3: „Appellamus naturam cognitum nobis cursum solitumque, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia vocantur" (M. 8, 489). Vgl. Niemann 54; Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder, Berlin 1865; Aloïs v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg 1900, 248 ff.; E. Müller, Natur und Wunder, Strassb. theol. Studien I. Nicht sehr verschieden spricht sich auch Thomas v. Aquino aus: *S. theol.* I q. 114 a. 4; *S. contra gentes* III, 100 und besonders III, 98, wo er eine doppelte Gesamtordnung unterscheidet, „quantum ad res" und „quantum ad ordinis rationem". Vgl. v. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aqu., Paderborn 1899. — [3]) Wir fassen wenigstens das „potentialiter" als Anspielung auf die sog. potentia obedientialis auf, d. h. die Empfänglichkeit oder non-repugnantia der Geschöpfe gegenüber dem Wunderwirken des allursächlichen Gottes, welche Suarez und Ripalda als zugleich aktiv, die strengen Thomisten als rein passiv ansehen. Vgl. Kranich, Die Empfänglich-

Augustinus[1]) das Wunder im Subjektivismus verflüchten und darauf beschränken, dass die Gesetze des Wunderbaren nur verborgen sind; das „Natürliche" stellt er in direkten Gegensatz zum „Potentiellen" im Wunder. Andererseits stimmt er mit Augustinus insofern überein, als er den Begriff Natur viel weiter und tiefer fasst, als es heute geschieht; auch beim Erklären der Körperlichkeit der Seligen sagt er ausdrücklich, durch die übernatürliche Verklärung werde der Substanz ihr Fehler entzogen, „die Wahrheit der Natur" aber belassen.[2]) Dass die indirekt erschlossene Abhandlung sehr aktuell war und mit der günstigen kosmologischen Strömung der Zeit treibend, zur Ausbildung des scholastischen Wunderbegriffs erheblich beigetragen haben kann, drängt sich jedem Kenner desselben von selbst auf.[3]) Wie sehr eben damals diese Probleme in der Luft lagen, beweist die ungemein rasche Verbreitung jenes merkwürdigen, eine Reihe neuplatonischer Sätze kompilierenden Buches „*De Causis*",[4]) das von Albertus Magnus einem Juden David, von anderen Gilbert zugeschrieben wird, das aber, ursprünglich arabisch verfasst, erst nach 1167 in lateinischer Uebersetzung bei den Occidentalen unter des Aristoteles Namen kursierte.[5])

keit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung, Paderborn 1892; Limbourg S. J. in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1892, 231 ff.; Feldner O. Pr. im Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie 1894 und 1895. Das „Reservieren" begegnet auch bei Augustinus: „Secundum ipsam suam misericordiam servavit sibi Deus quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae" (*De genesi ad litt.* V, 24).

[1]) Nachweis bei E. Müller, Natur und Wunder (Strassb. theol. Studien I), 136 ff. — [2]) *Chr.* VIII, 27: „resurget spirituale, cum substantiae vitium subtrahitur, veritas naturae relinquitur" (O. 399). — [3]) Thomas hat am ausführlichsten die Wunderlehre in d. Quaestio disputata *De potentia* VI, De miraculis durchgeführt, mit ähnlichen Gedanken wie Otto (vgl. die oben angegebenen Stellen), zitiert aber als Hauptquellen nur Aristoteles, Augustinus, Gregor, Anselmus, Bernardus, d. *Liber de causis.* Eine unmittelbare Benützung Ottos v. Freising ist also wohl ausgeschlossen, um so mehr, als dessen Werke an den Orten, wo Thomas lebte und wirkte, eine Seltenheit sein mochten (Mitteil. v. Dr. Grabmann). — [4]) Vgl. die Propos. 1: „Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda" (Berthaud 147), weiter die Propos. 5 (B. 151), 15 (B. 156) und 16 (B. 157). Vgl. die abschliessende Untersuchung von Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift *De causis*, 1882 (im Auftrage der Görresgesellschaft herausgegeben). — [5]) Vgl. Ueberweg-Heinze II, 255. Es wurde schon von Alanus ab Insulis benützt und durch Gerhard von Cremona zwischen 1167 und 1168 übertragen (Ueberweg 249). Für Gilbert sprechen sich Clerval 261 und Berthaud 168 aus, dessen Oberflächlichkeit gerade hieraus am besten ersichtlich ist, da er Bardenhewers Untersuchungen nicht kennt.

Das Selbstbewusstsein.

Nachträgliche Bemerkungen.

Von Prof. Dr. Ad. Dyroff in Bonn.

Die umständlichen Untersuchungen, die wir in früheren Aufsätzen dieses Jahrbuchs der Frage nach der Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins gewidmet haben, mögen manchem als wenig bedeutungsvoll erschienen sein. Sie sind jedoch schon des Gegenstandes wegen sicher von Bedeutung. Wer die Geschichte der neueren Philosophie aufmerksam verfolgt, wird leicht erkennen, dass das Selbstbewusstsein im Mittelpunkte der eigentlichen Philosophie steht und dass gerade aus der unzureichenden Bestimmung der Natur des Selbstbewusstseins sich folgenschwere Irrtümer oder doch recht schiefe Auffassungen ableiten lassen.

Dass im besonderen die Erkenntnistheorie und Logik durch die Analyse des Selbstbewusstseins eine reiche Ausbeute gewinnen können, ist bereits am Schlusse des letzten Artikels[1]) angedeutet worden. Der Zusammenhang zwischen unserer Frage und den Aufgaben jener Zweige der Philosophie erhellt daraus, dass dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Gewissheit unausrottbar und primär anhaftet, und dass daher das Muster aller Erkenntnis bestimmt sein muss, ehe man an die weiteren Formen der Erkenntnis herangeht. Es ist eine formale Unterscheidung, die im Selbstbewusstsein ausgeführt wird.

[1]) S. „Philos. Jahrb." 18. Bd, 1905, S. 296. Für die Erkenntnistheorie, die auch nach Wundt (Philos. Studien VII, 1892, S. 17) grösstenteils die Aufgabe hat, „uns das Selbstverständliche zu klarem Bewusstsein zu bringen", s. vor allem G. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, für die Logik denselben, Grundlegung der reinen Logik, Würzburg 1882. Mit seiner Ableitung der Denkgesetze möge man den Versuch Benekes etwa vergleichen, der alle Urteile auf das einfache Gesetz zurückführen will, dass wir Tätigkeiten des menschlichen Geistes, die sich ganz oder zum Teil gleich sind, auch als ganz oder zum Teil gleich aussprechen können (Erkenntnislehre, Jena 1820, S. 20 ff.), oder dass wir gleiche Geistestätigkeiten gleichsetzen (Ebd., S. 31).

Analysiert man also die Eigenart der Denktätigkeit, wie sie sich dabei vollzieht, so wird man das logische und das erkenntnistheoretische Problem seiner Lösung entgegenbringen. Aus dem früher Ausgeführten ergibt sich aber wohl leicht, dass das Schwergewicht auf die Tatsachen des Denkens und nicht etwa der psychischen Tätigkeit überhaupt zu fallen hat. [1])

Weiter steht zum Problem des Selbstbewusstseins auch die Ethik und die Rechtsphilosophie in Beziehung. Welchen Unterschied es ausmacht, ob man da vom Gefühls- oder vom Gedanken-Ich ausgeht, würde vielleicht besonders eindringlich ein Vergleich zwischen den Staatstheorien des Althusius und J. J. Rousseaus lehren. Während ersterer sein Verfahren objektiv auf die Psychologie (des Aristoteles) gründet, sucht Rousseau den subjektiven Rationalismus des Descartes unwillkürlich umbildend, vom Standpunkte seines Gefühls aus darzustellen, was ihm auf grund seines eigenen psychischen Verhaltens einleuchtet. Natürlich ist jene Staatsphilosophie mehr ontologisch, letztere mehr idealistisch. Es kommt da vor allem der Begriff der Persönlichkeit in Betracht, auf den sich auch das Naturrecht zurückführt. Nimmt man die Persönlichkeit als fühlendes Wesen, so lässt sich viel von Rechten und wenig oder nichts von Pflichten sprechen. Nimmt man sie als denkendes Wesen, so ist damit die Verantwortlichkeit leicht gegeben. Es ist da wiederum kein Zufall, dass das christliche Dogma der Menschheit das Problem der Persönlichkeit erst so recht zum Bewusstsein gebracht hat, wennschon die patristische und die mittelalterliche Philosophie darauf vorzugsweise nur nach der theologischen Seite hin einging, und dass in der neueren Philosophie es hauptsächlich theologisch interessierte Geister wie Fichte und Schleiermacher waren, die ihm erneute Beachtung sicherten. [2])

[1]) Eine bei aller Kürze klare Darstellung der Lehre vom Selbstbewusstsein bei A. Lehmen, Lehrb. d. Philosophie, Freiburg i. B. 1901, II. S. 387. Nur möchte ich nicht die Erfassung der eigenen Tätigkeiten und Zustände neben die Erfassung seiner selbst stellen. Dass der allgemeine Begriff „Tätigkeit" zur Erklärung des Selbstbewusstseins ungenügend ist, hat G. Neudecker im „Grundproblem der Erkenntnistheorie" S. 54 ff., wo jedoch noch anderes mitbekämpft wird (vgl. C. Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, S. 182 f.) gezeigt. Wie aber doch der Gedanke der denkenden Tätigkeit fruchtbar gemacht werden kann, ist aus H. Schell, Das erkenntnistheoretische Problem, Philos. Jahrb. Bd. 14, 1901, S. 135 ff. zu ersehen. — [2]) S. Maria Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen 1905, und O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1902, S. 112.

Die menschliche Persönlichkeit wäre jedoch durchaus unzulänglich bestimmt, wenn man sie als den nach aller rationalen Erfassung der Welt bleibenden Rest definieren wollte. Um das mit Recht zu tun, müsste zuvor nachgewiesen sein, dass bei aller wissenschaftlichen, besonders naturwissenschaftlichen Erkenntnis ein solcher irrationaler Rücksatz bleiben müsse, und dazu wieder wäre eine positive Bestimmung von der Persönlichkeit nötig. Denn sonst ist die Möglichkeit offen zu halten, dass das, was bisher Rest war, in Zukunft einmal rationalisiert wird. Als einzige auszeichnende Merkmale für die Persönlichkeit sind bis jetzt gefunden worden die der selbständigen Substanz mit der Fähigkeit der Selbstbestimmung. Ob die Kulturwissenschaften und die Psychologie in Zukunft bessere an ihre Stelle setzen werden, steht zu zweifeln. Sie werden es kaum zu etwas anderen als negativen oder relativen Bestimmungen bringen, die im Grunde nichts anderes besagen. Im gegenwärtigen Zusammenhang haben wir nur zu erörtern, in welchem Verhältnis Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zu einander stehen. Ist die Fähigkeit der letzteren das Primäre und das Selbstbewusstsein ein Ausfluss derselben, oder liegt die Sache umgekehrt, oder geht jede selbständig aus einem gemeinsamen Untergrunde hervor? Wie ersichtlich, ist hier die Frage metaphysisch gestellt. Es ist nun eine einfache Folgerung aus der bisherigen Darlegung, dass das Selbstbewusstsein seinerseits aus dem Selbst erfliesst. Jedoch nicht mit Notwendigkeit, insofern das Selbst vorhanden sein kann, ohne dass es sich seiner bewusst ist. Aus dem Wesen des Selbst erfliesst aber auch die Selbstbestimmung. Ist aber Selbstbewusstsein möglich ohne Selbstbestimmung oder Selbstbestimmung ohne Selbstbewusstsein? Selbstbewusstsein ist als wirklicher Akt gewiss in seinem Ergebnis nicht willkürlich. Was sich da herausstellt, die Gewissheit des eigenen Daseins, ist ein notwendiges Ergebnis. Im Hinblick auf das Ergebnis ist das Selbstbewusstsein ohne Selbstbestimmung denkbar. Aber ebenso sicher ist auch, dass ich mir meiner Existenz nicht vollkommen bewusst werde, wenn ich nicht auf mich reflektiere. Eine solche Reflexion ist aber nicht möglich, ohne dass ich mein Denken auf mich richte und sonach mich in dieser Richtung selbst bestimme. Seinem Ausgang nach ist also dieses Selbstbewusstsein an die Selbstbestimmung gebunden. Noch aber besteht die Möglichkeit, dass die Selbstbestimmung ihrerseits an das Selbstbewusstsein gebunden ist, obzwar auch diesmal sofort gesagt werden kann, dass das Ergebnis der Selbstbestimmung

von ihm unabhängig ist. Die Entscheidung der letzteren Möglichkeit ist danach zu treffen, was man unter Selbstbestimmung versteht. Versteht man darunter die Einwirkung eines einheitlichen Wesens auf sich selbst, so ist die Antwort verneinend. Der Mensch kann sehr wohl auf sich einwirken, ohne seines Seins zu gedenken. Das ist es jedoch nicht, was man unter Herrschaft über seine Akte denkt. Atme ich, schlafe ich ein, so nehme ich sicher Veränderungen an meinem Bewusstsein vor; meiner selbst mächtig bin ich hierbei nicht. Gemeint sein kann nur die Einwirkung auf meine Persönlichkeit im freien Willensakte. Eine solche ist aber unmöglich, wenn ich mir nicht meiner Akte und wenigstens *implicite* meines Seins bewusst bin. Ich kann mir innerlich nicht zurufen: „Du sollst!", ohne die Existenz meines Ich vorauszusetzen, und kann mich nicht irgend wozu entscheiden, ohne mich zu unterscheiden. Wie sehr das Logische in das ethische Gebiet hereinragt, ist daraus ersichtlich, dass wir des Gegensatzes von Tun und Nichttun, von Suchen und Meiden darin nicht los werden, woraus folgt, dass das „Jenseits von Gut und Böse" auch logischer Widersinn ist.

Wir lösen auf grund dieser Erwägungen die Frage dahin, dass die Fähigkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung beide der Persönlichkeit gleich wesentlich sind. Wenn man Person als Seiendes definiert, das und insofern es seiner selbst bewusst ist, so ist das einseitig; aber wenn man dagegen behauptet, das Selbstbewusstsein sei zwar ein Merkmal, weil eine Aeusserung des persönlichen Seins[1]) — und offenbar meint man ein sehr abgeleitetes Merkmal —, so ist das eine Einseitigkeit nach der entgegengesetzten Seite hin. Dasjenige Seiende, das wir mit Recht Person nennen sollen, muss in der Tat die Seinsbestimmung haben, potenziell selbstbewusst zu sein. In der Vernünftigkeit ist das noch nicht eingeschlossen, es müsste denn sein, dass man ein Wesen nur für vernünftig hält, insofern es der Potenz nach selbstbewusst ist. Wenn das Selbstbewusstsein ein „in die Augen fallendes Merkmal" des persönlich Seienden ist, so muss ein Grund für diese Tatsache gesucht werden, und wenn „auf rein natürlichem Gebiete das Selbstbewusstsein die wesentlichste Betätigung" der Geistigkeit und mit letzterer der höchste Grad des Fürsichseins, des Insich-seins, des Sich-selbst-gehörens ist, so kann es keine Stufe des Insichseins geben, im Vergleich zu der das Selbstbewusstsein als un-

[1]) S. Virgil Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philos., Freiburg i. B., 1893, S. 274 f.

persönlich gilt; denn von Persönlichkeit können wir uns einen Begriff nur bilden auf grund der Erlebnisse auf „natürlichem“ Gebiete. Das drückt auch Thomas von Aquino aus, wenn er sagt, Gott als der Inbegriff aller Vollkommenheit werde passend auch Person genannt, aber nicht in derselben Weise, wie dies bei Geschöpfen geschehe, sondern „in vorzüglicherem Sinne“. Richtig ist nur, dass die menschliche Persönlichkeit keine unbedingte, sondern eine bedingte ist. Aber auch das Selbstbewusstsein ist in gleicher Richtung bedingt und nicht nur durch seine Beziehung zum Selbst. Als Individualität ist der Mensch unfrei, und insofern in ihm Individualität und Persönlichkeit auf einander angewiesen sind, ist die Betätigung der Persönlichkeit an die Schranke der Individualität gebunden. Analog ist das menschliche Selbstbewusstsein in seinem Sein durch ein äusseres Sein mitbedingt. Wir können nicht von uns selbst wissen, ohne uns von anderen zu unterscheiden. Das ist der Kern der Ausführung bei Thomas, wonach die Naturerkenntnis der Selbsterkenntnis vorhergeht. Entsprechend haben wir kein Selbstbewusstsein, ohne uns zugleich von anderm gedanklich zu trennen. Erst, wenn wir das Selbstbewusstsein in die Definition der Persönlichkeit mit aufnehmen, gelingt es uns, den Materialismus und Pantheismus vollständig aus ihr fern zu halten. Sagen wir: „Person ist die vernünftige Hypostase“, so lässt sich das Wort „vernünftig“ auch so ausdeuten, dass darunter nur die auszeichnende Eigenschaft gewisser körperlicher Substanzen verstanden würde, wonach diese lediglich auf grund äusserer Reize eigenartige Akte anschaulicher Natur hervorbringen. Begriffe gäbe es dann freilich nicht, sondern nur Vorstellungen. Nehmen wir aber das Merkmal des Selbstbewusstseins mit auf, so ist von vornherein ausgesprochen, dass das Objekt des Denkens auch ein unanschauliches sein kann, nämlich das Ich. Auf jeden Fall aber ist die Bezeichnung selbstbewusst genauer als „vernünftig“ und darum schon aus formalen Gründen vorzuziehen.[1])

[1]) Das ist beim scholastischen Sprachgebrauch um so wünschenswerter, als er den Ausdruck „Erkenntnis“ auch für tierische Sondertätigkeiten verwendet. Lehmen, Lehrb. d. Philos., Freiburg 1901, II, S. 221 behauptet, Verstand, Vernunft und Selbstbewusstsein, das er dort freilich als Erkenntnis der Beziehungen des Subjekts zu seinen eigenen Zuständen und Tätigkeiten definiert, seien nicht real verschiedene, sondern nur begrifflich verschiedene Fähigkeiten. Warum aber dann die Opposition? Im übrigen scheinen sie für Lehmen doch auch real verschieden zu sein, wenn sie nämlich wirklich „verschiedene Aeusserungsweisen“ eines und desselben Vermögens sind. Uebrigens sind „Fähigkeiten“ etwas anderes als „Aeusserungsweisen“ (vgl. S. 222).

Wenn man übrigens die Betonung des Selbstbewusstseins bei der Person damit abweist, dass eine vernünftige Einzelsubstanz aufhören müsste, Person zu sein, wenn sie schläft oder geisteskrank ist, so ist darauf zu sagen, dass genau das nämliche gilt, wenn man die Person als sich selbst bestimmendes und vernünftiges Wesen bezeichnet. Uebrigens ist zwischen potentiellem und aktuellem Selbstbewusstsein wohl zu unterscheiden. Ein ewig schlafender Mensch kann als Person nur insofern betrachtet werden, als wir Grund haben anzunehmen, dass in seinem Selbst, soweit es auf dieses ankommt, die Bedingungen zum Selbstbewusstsein vorhanden sind. Seine blossen Lebensäusserungen desselben würden uns weder berechtigen, ihm Vernunft noch Selbstbestimmung zuzuschreiben.

Praktische Gründe sind, wie man sieht, für unsere Stellung nicht geltend. Ein praktischer Grund scheint aber vorzuliegen, wenn man gegen die Lockesche Ansicht einwirft: „Dann wäre das Kind in den ersten Jahren seines Lebens keine Person". [1]) Diese Folgerung müsste in der Tat gezogen werden, wenn wir auf zwingende Gründe hin annehmen müssten, nur das aktuell selbstbewusste Wesen sei Person. Was uns zur entgegengesetzten Auffassung bringt, ist dies, dass wir das selbständige menschliche Wesen nicht in zwei zerlegen dürfen, in ein unpersönliches — bis zum Erwachen des Selbstbewusstseins — und ein persönliches — von da ab; die Praxis freilich unterstützt diese Ansicht, da es uns unmöglich ist, von aussen beim Kinde genau den Zeitpunkt zu bestimmen, wann es zuerst seiner selbst bewusst wurde, und es sonach zweckmässiger ist, das Kind vom Zeitpunkt der Geburt an als Person zu rechnen. Eine Verwechslung des metaphysischen mit dem juristischen Personenbegriffe kann schon deshalb nicht vorliegen, weil die Jurisprudenz vom Selbstbewusstsein schweigt und nur vom Rechtssubjekte spricht, ja als „moralische Personen" hauptsächlich Vereinigungen mehrerer „physischer" Personen, wie Gemeinden oder Korporationen, oder gar personifizierte Sachen, wie Stiftsgüter betrachtet. Uebrigens gelten nach dem Pandektenrecht

[1]) Grimmich S. 275. Aehnlich Alf. Lehmen, Lehrbuch der Philos., Freiburg i. B. 1899, I, S. 392 f., der ausführt, da nur, wer Person ist, Rechtssubjekt werden kann, „müssten alle nicht aktuell selbstbewussten Wesen rechtlos sein." Dagegen liesse sich ja leicht helfen, indem man auch nichtpersönliche Wesen zu Rechtssubjekten machte. Doch ist zuzugestehen, dass kein Grund besteht, von der Terminologie abzuweichen. Im übrigen ist die Polemik Lehmens zutreffend und richtet sich, massvoll abwägend, nur gegen die Behauptung, als sei nur das aktuell selbstbewusste Wesen Person.

„Verrückte, Wahnsinnige und Blödsinnige“ noch als Rechtssubjekte, obwohl sie nicht als solche handeln können.

Endlich bringt man zu gunsten der Boëthianischen Definition noch vor, dass sie, vom Begriffe des substanziellen Seins ausgehend, bis zu dessen gänzlicher Vollendung im persönlichen Sein fortschreite. Hier erhebt sich die Frage, wie man denn rein deduktiv darauf kommt, vom blossen substanziellen Sein gerade zum persönlichen Sein fortzugehen, ferner, worin die Vollendung sich bemerkbar macht; blosse Determination ist doch noch nicht Vollkommenheit. Schliesslich kann es nicht als glücklicher Beleg für die deduktive Weise angesehen werden, wenn man auf die Bemerkungen eines andern Philosophen verweist, der die vollendetste Stufe des Insichseins aus den Geheimnissen der Trinität und Inkarnation ableitet; das ist doch eine andere Art von Deduktion als die zuerst Gemeinte. Wir sind daher der Ansicht, dass die Lockesche Definition der menschlichen Person verdienstvoll ist, und möchten nur, wie wir glauben, im Anschluss an den gegenwärtigen Sprachgebrauch, vorschlagen, „Person“ sowohl allgemein als auch speziell für Kinder, Geisteskranke und ähnliche Differenzierungen der Person zu verwenden, als „Persönlichkeit“ aber erst die vollreife Person zu bezeichnen, deren waches Leben den Stempel des Selbstbewusstseins trägt.[1])

Im Vorhergehenden[2]) wurde das Verhältnis von Individualität und Persönlichkeit im Menschen dahin bestimmt, dass beide nicht identisch, wohl aber an einander gebunden sind. Hiermit soll nicht behauptet werden, dass letzterer die Einheit und Unmittelbarkeit fehle, die schon jedem Individuum eigen ist. Vielmehr ist damit gesagt, dass der Persönlichkeit alle diese Eigenschaften in höherem Grade zukommen. Sie ist in sich geschlossene und zusammengefasste Einheit, während das Individuum nur die nach aussen hin abgeschlossene numerische Einheit ist. Wir haben nicht nötig, der Anregung Meiers und Lotzes folgend,[3]) das „Selbstgefühl“ heranzuziehen, um die Ver-

[1]) Vgl. W. Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 448. — [2]) Dazu und zum Folgenden vgl. L. Kastner, Deutinger, München 1875, S. 728 f., 497, 819, 821 Anm. — [3]) Für Meier s. Philos. Jahrb. 17. Bd., 1904, S. 285 ff., für Lotze, Kleine Schriften, Leipzig 1891, II, S. 133, vgl. S. 132, wo er meint, das Denken könne dem Menschen seinen individuellen Charakter nicht enthüllen, und so suche er ihn im Gefühl zu erfassen. Diese Grundlage lasse im Gegensatz zum allen Individuen gemeinsamen Denken unendliche Mannigfaltigkeit zu und ermögliche jedem Individuum seine spezifische Verschiedenheit von anderen. Aehnlich II, S. 126 ff., III, S. 56, Stellen, die im Sachregister III (Leipzig 1891) S. 79 f.

schiedenheit der einzelnen Persönlichkeiten zu erklären. Das denkende Ich ist stets nur das ganz bestimmte, in keinem weiteren Exemplar vorkommende Ich der ersten, und nicht etwa der dritten Person, die ihrerseits niemals das Ich, sondern nur ein Ich ist. In solchem Sinne ist jeder Mensch „der Einzige“ und sind seine Erlebnisse „sein Eigentum“. Niemand möchte gerne als blosse Ziffer gelten und behandelt werden. Man sträubt sich immerhin, als „Beispiel“ angeführt zu werden. Nomina sunt odiosa, weil dabei das, was niemals Gegenstand werden kann, zum Ding wird. Auch hier zeigt sich ein Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit. „Person“ ist der einzelne als Exemplar der Gattung, wie der juristische Sprachgebrauch lehrt, insofern im Rechtsleben das eigentlich Persönliche nicht voll berücksichtigt werden kann. „Persönlichkeit“ ist er ausschliesslich für sich und in sich. Es ist daher Selbstverleugnung, wenn sich der Mensch zur Versuchsperson oder gar zum Versuchsobjekte hergibt, weil dadurch das „Ich“, dessen Symbol die Englische Schrift nicht ohne Grund durch grosse Buchstaben auszeichnet, zum „jemand“, das Erlebnis zum Fall herabsteigt. Denn auch unsere Erlebnisse geben wir, wie das Verhalten der Kinder, die zum Selbstbewusstsein erwachen, und das der Naturvölker uns sagen kann, nur wider Willen preis, und zwar augenscheinlich nicht nur, weil wir unsere Fehler ungesehen wissen möchten oder uns nicht gerne in die Karten blicken lassen, sondern weil es uns einfach widerstrebt. Entdecken wir doch auch gute eigene Züge nur gezwungen der Welt. Nur durch höhere ideale Zwecke können wir es rechtfertigen, wenn wir uns solcher Eigenheiten begeben, und nur im Lichte der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung ist es gestattet, den genialen Menschen, wogegen er sich selbst aufs entschiedenste wehren würde, als Typus zu werten. Umgekehrt können wir Nicht-Selbstbewusstes nur im übertragenen Sinne zur Persönlichkeit erheben. Wenn wir etwa Spanien „das“ Land des Uebergangs vom Mittelalter zur Neuzeit nennen, so betrachten wir das Land als wesentlich bestimmt durch das dort gewordene Volk und fassen dies als eine Einheit. Dies können wir nur, indem wir es als Persönlichkeit ansehen und die Blüte des durch Land und Zeit bestimmten Volkes als das Wesentliche daran erachten, welches aus dem Gesetze

ausgeschrieben sind; s. dort auch die Artikel „Selbst“, „Possessivpronomen“, „Subjekt“, „Ich-Du“. Medizin. Psychol., S. 500: „Die Evidenz des Selbstgefühls“ wird „durch die Ausbildung der Erfahrung nicht in ihrer Intensität gesteigert, sondern nur allmählich an immer deutlichere Beziehungspunkte geknüpft“. Das Gleiche lässt sich aber wohl auch vom Selbstbewusstsein sagen.

der fingierten Persönlichkeit erfolgte. Wir denken im Grunde aber an einzelne Kinder des Landes, an Suarez, Cervantes, Murillo und Velasquez etwa, die uns als Typen seiner Blüte erscheinen.

In allen diesen Fällen ist uns ohne weiteres klar, dass der Persönlichkeit eine Einheit höherer Ordnung zukommt. Im Menschen aber sind Persönlichkeit und Individualität wohl zu unterscheiden. Individualität ist der Mensch nach seiner vegetativen, aber auch nach seiner empfindenden, fühlenden, erinnernden, Persönlichkeit hingegen nach seiner rein geistigen Tätigkeit, jenes in seiner Passivität, dieses in seiner Aktivität.[1]) Es ist aber leicht ersichtlich, dass die beiden Gruppen von Bedingungen mit einander in Harmonie gebracht werden können, dass beide auf einander angelegt sind. Der Mensch ist nicht absolute, sondern bedingte Persönlichkeit und somit kann sich dieselbe ohne individuelle Züge gar nicht äussern. Ist unsere Bestimmung des Selbstbewusstseins richtig, so ist die Einheit der realen Persönlichkeit keine bloss formale; dies trifft nur auf die logische Einheit des Ichsubjekts zu. Jene ist eine wurzel- und wesenhafte, die Einheit der Individualität eine inhaltliche. Beide können sich aber einigen, und zwar wird die Individualität sich um so vollkommener ausprägen, je mehr sie mit Persönlichkeitswirkungen durchsetzt ist, und die Persönlichkeit um so schärfer hervortreten, je individueller sie sich auswirkt. Das Ergebnis beider ist der Charakter.[2]) Es ist

[1]) Den Unterschied zwischen Individualität und Persönlichkeit scheint H. R. Marshall, Consciousness, self-consciousness and the self, Mind 1901, p. 108 ff. nicht zu machen. Er behauptet: „The true Self must in its nature be allied with the presented „Instinct Feelings" rather than with variant Reason . . . The Self appears as the resultant in ourselves (!) of the experience of the ages: its activity represents the advice of all of our countless ancestors who teach us in our own persons of the course to follow if we are to take advantage of this experience embodied in the reaction of this Self . . . The ratiocinative process is merely a special case of the general process in the consciousness" usw. — [2]) Mehrere tüchtige Bemerkungen zu unserer Frage bietet die prinzipiell andere Lösung bei Br. Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik, Freiburg i. Br. 1902, S. 74 ff. Bedenklich erscheint mir neben dem, dass die Individualität in die Charakteristik der Persönlichkeit mit aufgenommen, statt ihr gegenübergestellt wird, besonders dies, dass die zeiträumliche Beziehung mit herangezogen wurde, die mir der Persönlichkeit an sich fremd zu sein und der inhaltlichen Differenziertheit viel näher zu stehen scheint. Das hängt damit zusammen, dass Bauch die formalen Merkmale des Selbstbewusstseins auf die Persönlichkeit überträgt. Daher die formale Bestimmung der Identität (vom Ichsubjekt genommen) und der Nichtidentität mit allem andern (vom Ichobjekt genommen).

damit ausgedrückt, dass auch besondere Erlebnisse, Erfahrungen und Schicksale auf den Charakter Einfluss üben. Denn sie gründen in den Beziehungen des Körpers zur Umgebung. Sie werden aber besondere nur durch die Individualität und bestimmte nur durch die Persönlichkeit, durch welche trotz allem Wandel die von Lotze geforderte innerliche Einerleiheit des Ich gewahrt bleibt.[1])

Am Menschen ist sonach das Selbstbewusstsein in ein grösseres Ganze verflochten, und es können die Bestimmungen über das sittliche Leben nicht lediglich im Hinblick auf das Wesen des Selbstbewusstseins gewonnen werden. Aber einen hervorragenden Anteil hat dieses an der Selbstbestimmung unmittelbar und mittelbar doch, und es muss daher gefordert werden, dass auch unser Willensleben die Züge der Denkrichtigkeit an sich trage, mit andern Worten, dass es vernünftig sei.

Kürzer können wir uns bezüglich der Aesthetik fassen. Das Selbstbewusstsein tritt in ihr wenn auch nicht ganz zurück, so doch stark in den Hintergrund, und dafür treten eben jene zwitterartigen Bewusstseinsformen, die wir Phantasie und Gefühl nennen, stark in den Vordergrund. Die rationalen Gebote unserer geistigen Verfassung haben hier lediglich einschränkenden Charakter, die rationalen Verfahrungsweisen unseres Geistes sowohl in der Vorbereitung des Kunstwerks als auch im ästhetischen Genuss die Rolle von untergeordneten Dienern. Und wenn man auch nicht so weit gehen darf, die ästhetische Kontemplation als ein rein passives Verhalten unserer Seele anzusehen,[2])

[1]) S. d. wichtige Stelle System d. Philos. III (Leipzig 1879), Metaphysik S. 477, wo es statt „Unbeweislichkeit dieses Schlusses“ nach S. 480 „Unabweislichkeit“ heissen muss.

[2]) S. O. Külpe, Göttingische gelehrte Anzeigen (1902) S. 901, dem ich übrigens darin vollkommen beipflichte, dass ästhetischer Genuss nicht Spiel ist. Zu beachten ist jedoch, dass uns in der Reflexion die Kontemplation wohl nur im Vergleich mit der aktiven, d. h. äussere Wirkungen setzenden Tätigkeit des Künstlers passiv erscheinen muss. Dem Betrachter eines Kunstwerks sind die Bedingungen ästhetischer Arbeit in einem Masse zubereitet gegeben und erleichtert, dass angestrengte eigene Tätigkeit in der Regel wegfällt und die der Aufnahme der Vorstellungen zugewandte Aufmerksamkeit nicht fortwährend wieder durch die Neubildung analoger Vorstellungen abgezogen wird. Daher die Versunkenheit in das Wahrgenommene, die zugleich Versunkenheit in die eigene Wahrnehmungstätigkeit ist. Objekt und Tätigkeit werden eins. Sobald aber der Gehalt eines Kunstwerkes über unsere geläufige Vorstellungsweise geht, merken wir die Anstrengung, deren auch der ästhetische Genuss bedarf. Und wenn gerade in der ästhetischen Kontemplation die Aufmerksamkeit von der Vorstellungswelt des Kunstwerkes völlig absorbiert wird,

so weist dennoch der Umstand, dass ihr Wesen den Aesthetikern so schwer zugänglich ist, mit den Fingern darauf hin, wie ferne sie dem klaren und deutlichen Selbstbewusstsein steht.

Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass auch für die Psychologie eine richtige Bestimmung des Selbstbewusstseins von grossem Werte ist, und zwar nicht nur in methodologischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht. Neuere Psychologen sind geneigt, alles Seelenleben in Vorstellungen und Gefühlen aufgehen zu lassen. Wer

---

ist dies nicht ein Zeichen dafür, dass diese Kontemplation der Seele genug zu schaffen macht? Schiller sagt von den Werken der Einbildungskraft, dass sie „keinen müssigen Genuss zulassen, sondern den Geist des Beschauers zur Tätigkeit aufreizen. Das Kunstwerk führt auf die Kunst zurück, ja es bringt erst die Kunst in uns hervor" (An den Herausgeber der Propyläen. Anfang. Kleine Schriften). Passiv im höchsten Masse ist das Verhalten der Seele in dem Falle triebartiger Nachahmung, den Külpe S. 917 schildert. Sobald ich aber den Vorgang des vergeblichen Türaufschliessens oder des ungewöhnlichen Ganges nachschaffend in mir als kunstmässige Vorstellungsreihe erzeuge, entsteht das „Gefühl" des Komischen und erwächst das ästhetische Prädikat: „Nicht anziehend", „hässlich", wie sich gerade bei der Jugend zeigt, die nur zu sehr dahin neigt, vergebliche Bemühungen, ungewöhnliche Körperhaltung, auch ungewohnte Wortaussprache zu verlachen. Zugeben kann ich nur, dass an der ästhetischen Kontemplation mehr die Individualität des Menschen als seine Persönlichkeit beteiligt ist, wie dies offenbar Wackenroder in den „Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders" ausführen will: „Schönheit, ein wunderseltsames Wort! Erfindet erst neue Worte für jedes einzelne Kunstgefühl, für jedes einzelne Werk der Kunst! In jedem spielt eine andere Farbe, und für ein jedes sind andere Nerven in dem Gebäude des Menschen geschaffen. Aber ihr spinnt aus diesem Wort durch Künste des Verstandes ein strenges System und wollt alle Menschen zwingen, nach eueren Vorschriften und Regeln zu fühlen — und fühlet selber nicht. Könnt ihr den Melancholischen zwingen, dass er scherzhafte Lieder und munteren Tanz angenehm finde? Oder den Sanguinischen, dass er sein Herz den tragischen Schrecken mit Freude darbiete?" Indes lässt sich durch selbstbewusste Vorbereitung auf Kunstwerke, wie auch jetzt allgemeine Ueberzeugung wird, für den Kunstgenuss viel tun. Man denke etwa an den Grafen Schack, der in jüngeren Jahren, als er sich in die Vorstellungswelt Calderons eingearbeitet hatte, diesen Dichter aufs feinste würdigte, später aber, durch andere Studien gegangen, ihn wie Dante nicht mehr goutierte. Historisch bemerke ich noch, dass schon C. v. Dalberg, Grundsätze der Aesthetik (Erfurt 1791), S. 4 ausführt, „das Gefallen bestehe allemal im angenehmen Bewusstsein angewandter Fähigkeiten. Das Gefallen habe Beziehung auf ‚Selbstheit' und auf die Wirkungen, welche die Kräfte in der Welt wechselsweise in einander hervorbringen." „Die seltene höchste Stufe jenes angenehmen Bewusstseins" nennt er „Schönheitsgefühl". Eine Verwandtschaft des Spiels der Kinder mit dem ästhetischen Genusse besteht in der Gemeinsamkeit der Freude an eigener Tätigkeit. Der Stoiker bei Cicero *De fin.* 3, 5, 17 hat bereits eine darauf sich beziehende Beobachtung gemacht: „Id autem in parvis intelligi potest, quos delectari videamus, etiamsi eorum nihil intersit, si quid ratione per se ipsi invenerint."

mit uns im Selbstbewusstsein eine eigene Art von Bewusstseinstatsache anerkennt, wird kein Bedenken darin finden, den anschaulich erlebbaren Bewusstseinsinhalten, die uns durch Wahrnehmung (Vorstellung) und Gefühl geliefert werden, unanschaulich erlebbare zur Seite zu stellen. Wer sich hiervor scheut, wird veranlasst sein, das Wort Selbstbewusstsein aufzugeben, aber damit freilich auch die Tatsache selbst in Frage zu ziehen. Auf das „Unbewusste" wird man sich nicht hinausreden dürfen. Dass ich ich bin, ist mir sicher nicht unbewusst. Wir haben das Dasein von Gedanken, das bewusst ist, zu trennen von ihrem Zustandekommen, das unbewusst sein kann. Die intellektuelle Anschauung Fichtes, gegen die sich bekanntlich Schopenhauer wie Volkmann aufs heftigste wenden, kann freilich nicht in dem Sinne festgehalten werden, als ob es eine Vorstellung oder einen anschaulich erlebbaren Inhalt der Art gebe. Man hat aber auch nicht nötig, auf den Standpunkt des Antisthenes oder des neueren Nominalismus zu verfallen nnd alle Denkinhalte zu leugnen. Die Polemik Schopenhauers gegen das Fensterlein (das Ich), an dem man alle Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen könne, berührt uns hier nicht und trifft auch nur Fichte, nicht aber denjenigen, welcher sich das Ich nicht wie einen untätigen Gefangenen am Fenster der Zelle sitzend, sondern zu gegebener Zeit in lebendiger Tätigkeit befindlich denkt.

Nehmen wir ferner an, dass die Akte des Selbstbewusstseins eine besondere Art von psychischen Vorgängen darstellen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, dass sie nicht ohne Wirkung für das übrige psychische Leben bleiben können. Vorausgesetzt wird für eine Untersuchung derselben u. a. eine zuverlässige Kindespsychologie, die wohl besser in die Entwicklungspsychologie aufgenommen würde und der wissenschaftlichen Pädagogik wohl Dienste leisten kann, aber mit der pädagogischen Psychologie, welche die psychischen Wirkungen von Kulturtätigkeiten und Kulturwerten zu erforschen hat, nicht zusammenfällt. Die Kindespsychologie befindet sich aber trotz rühriger und tüchtiger Versuche noch in den Anfängen. Darum wagen wir es nicht, eine Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins zu zeichnen.[1]) Es scheint richtig zu sein, dass der Mensch,

[1]) S. einstweilen G. Hagemann, Psychologie, Freiburg i. B. 1897, 6. Aufl., S. 32 ff. und A. Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus, Köln 1902, S. 55 ff., wo jedoch der „dunkle" Urgrund des metaphysischen Ich und die „unbewussten" Gefühle zu beanstanden sind.

bevor er sein Wesen zu erkennen beginnt, sich bemüht, die äussere Welt zu erkennen. Nach einem bekannten Kantschen Worte ist Erfahrung der Anfang, wenn auch nicht der Ursprung der Erkenntnis. Dies trifft aber nicht nur auf Naturdinge, sondern auch auf Kulturprodukte zu, die sogar das höhere Interesse des Kindes erregen und wohl zuerst den ästhetischen Sinn wecken. Der Grund wird darin zu suchen sein, dass die Erfassung des eigenen Seins durchaus unanschaulich ist, während die Wahrnehmung äusserer Objekte die lebhaftesten Farben annimmt. Die Aufmerksamkeit wendet sich daher zunächst dem letzteren zu.[1]) Darum wird das subjektive Element in den Empfindungen fast durchaus unterdrückt, und fliesst das an die Individualität geknüpfte Gefühl in der Regel den äusseren Objekten zu. Unsere ersten Erinnerungen gehen wohl immer auf ungewöhnlich gefühlsbetonte Ereignisse: Positive Strafen oder zweckbedingte Entziehung von Lieblingsspielzeug. Hier sind unsere Neigungen stark beteiligt, es ist aber doch das äussere Beiwerk, das sich dem Gedächtnis am lebhaftesten einprägt und unter dem sich die Erinnerung an den eigenen Zustand verbirgt. Unter dem Lärm der Sinneswahrnehmungen geht die Sphärenharmonie des Innenlebens dem Gehör verloren. Die Vorgänge des Traumlebens erregen von den inneren Erlebnissen zuerst die Aufmerksamkeit. Aber auch wenn die Traumbilder von den wirklichen Dingen unterschieden werden, werden eigene Dichtungen von den Kindern, die sie, wie sie sich ausdrücken, selbst „herausgedacht“ haben, als „Träume“ bezeichnet. Auf seine Gefühle achtet der Mensch wohl erst um die Zeit des zwölften Lebensjahres oder noch später, auf seine Gedanken in der Zeit des lyrischen Alters. Es ist kein Zweifel, dass bis dahin das Selbstbewusstsein längst erwacht ist. Aber den Zeitpunkt seines ersten Aktes zu bestimmen, wird wohl immer misslich bleiben, da der einzelne sich aus dem angegebenen Grunde nicht daran erinnern kann, und die Erwachsenen keine unzweideutigen Anzeichen für jenes Ereignis erhalten können. Erst wenn das Kind einen Namen kon-

[1]) Eine tiefsinnige Auffassung bei Deutinger, Bilder des Geistes, Augsburg 1846, S. 22: ... „Der Geist bildet seine Welt sich aus dem eigenen Herzen. Aber er bedarf der äusseren Erscheinung, damit er der Grenze seiner Macht und der Form seiner Nachbildungen der ewigen Gedanken Gottes sich bewusst werde. Kann daher des Menschen Geist auch auf die leichten Nebelgebilde keine Burgen bauen und in diesen flüchtigen Formen seine Gedanken beleiben und beleben, so braucht er doch belebte und gebildete Formen, um des Bildungsgesetzes selbst habhaft zu werden.“

stant für sich verwendet, lässt sich mit Sicherheit darauf schliessen, dass es sich von allem andern unterscheidet.[1]) Kaum bedarf es der Erwähnung, dass der einzelne Selbstbewusstseinsakt nicht in der distinkten Form erfolgt, wie sie die Philosophie herausarbeitet und mit Nutzen verwendet. Erfahrungsgemäss verläuft auch unser Seelenleben nicht durchaus in wirklichen Selbstbewusstseinsakten. Obgleich wir aber nicht immer daran denken, dass vor allem wir existieren, und wir noch weit weniger uns stets auf die merkwürdigen Tatsachen besinnen, die im Selbstbewusstsein eingeschlossen ruhen,[2]) dürfen wir annehmen, dass unser waches Leben unter seinem fortwährenden stillen Einfluss steht. Potentiell ist der Ichgedanke in jeder seelischen Tätigkeit vorhanden, die mehr ist als blosses seelisches Ereignis. Das ist es, was wir im Sinn haben, wenn wir geneigt sind, jede Bewusstseinstätigkeit als Denken zu nehmen. Wirkliches Denken freilich ist an den Vollzug des distinkten Ichgedankens gebunden, der logisches Verfahren und Wissenschaft erst ermöglicht. Sich selbst jederzeit gleich bleibend, durchdringt das Selbstbewusstsein doch mit zunehmendem Alter mehr und mehr die Formen der Empfindung und Vorstellung und arbeitet sich so allmählich aus der blossen Er-

[1]) Die Meinung, als beweise der richtige Gebrauch des Wortes Ich oder die Anerkennung des eigenen Spiegelbildes etwas in dieser Frage, ist heutzutage wohl allgemein aufgegeben. S. besonders Wundt, Grundriss d. Psychol., 8. Aufl., S. 348. Kinder nehmen allerdings das Wort „Ich" anfänglich als Eigennamen anderer Personen, das beweist nur, dass sie auch das Wort „Ich" erst in seiner Bedeutung erlernen und mit der Vorstellung des eigenen Körpers assozieren müssen. Der sinngemässe Gebrauch des eigenen Namens oder von „Er" („Sie") fällt viel früher. Beachtenswert ist das Erlernen des ersten Wortes. Das Kind schaut dann dem Kindermädchen oder der Mutter auf den Mund, sieht ihr das Wort ab und unterscheidet sonach sich von jener. Das erste Anlächeln, das schon nach acht Tagen, jedenfalls aber nach drei Monaten vorkommt, oder die sehr früh zu beobachtende Erscheinung, dass das Kind durch das Zimmer gehende Personen mit dem Blick verfolgt, ist wohl kein Zeichen von Selbstbewusstsein. Lotze sagt von niederen Tieren, es sei möglich, dass ihre Aufmerksamkeit in der Betrachtung innerer Körpervorgänge aufgehe. Aehnlich liesse sich vom Kinde annehmen, dass in den ersten Lebenstagen sein Bewusstsein mit den verschwommenen Organempfindungsinhalten und daran gehefteten Gefühlen gänzlich ausgefüllt sei. Aber Selbstbewusstsein läge noch nicht vor. — [2]) Die Besinnung auf die Eigentümlichkeit, dass es zwei Pole des Bewusstseins — Subjekt und Objekt — gibt und dass diese in ihrem korrelativen Verhältnis „die Bewusstseinsform konstituieren" (?), ist zwar eine Tat höherer Reflexion, wie A. Drews, Archiv f. system. Philos., 8. 1902, S. 206 meint. Aber wie „kann ich mir jene Eigentümlichkeit" „zum Bewusstsein bringen", wenn sie nicht schon zuvor ohne solche „Abstraktion" besteht?

fassung zur deutlichen Auffassung des Selbst empor, bis es fertig „in die Erscheinung“ des Wortes tritt.

Es wäre für die Psychologie eine interessante Aufgabe, zuzusehen, in welchem Masse und in welcher Form die psychischen Wirkungen der Selbstbewusstseinsakte auftreten, und wie das Selbstbewusstsein operiert, wenn es anschaulich werden will. Die ersten Operationsformen des Selbstbewusstseins sind wohl jene blitzartig auftauchenden Gedanken, die man so gern als „Gefühle“, Schopenhauer aber als Erkenntnisse, deren man sich nur erst intuitiv bewusst ist, oder kurz als intuitive Erkenntnisse bezeichnet. So viel Richtiges in seiner Beschreibung der unmittelbar anschaulichen, konkreten Verstandeserkenntnisse enthalten ist, so muss doch bemerkt werden, dass diese eben deswegen, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit fehlt, weil sie im Besonderen fast aufgehen, vom Ideal der Erkenntnis selbst weit entfernt sind. Die Scheidewand, die er zwischen Verstand und Vernunft zieht, ist eine chinesische Mauer, und das „Prinzip der Denkökonomie“ führt er, ein unbewusster Nominalist, in Anlehnung an Kant in die Philosophie ein, wenn er den besonderen Wert der Vernunft darin sieht, dass ihre Erkenntnisse erst erlauben, von den Erkenntnissen der reinen Anschauung sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen. An ihm lernt man deutlich, wie E. Machs Philosophie endlich in Kants Lehre von den regulativen Prinzipien wurzelt. Es ist schwer begreiflich, warum sich Schopenhauer nicht fragte, woher es denn kommt, dass der blosse Verstand nicht zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden hinreicht, und dass die Vernunft eben die vermisste Eigenschaft besitzt, die zur Bildung richtiger, erfolgreicher Begriffe führt. Ist es nicht sonderbar, dass gerade die abstrakt der konkreten Anschauung abgewandte Erkenntnisart dazu befähigen soll, anschauliche Gebilde und sinnlich-konkrete Wirkungen zu ermöglichen? Liegt nicht in Wahrheit die Sache vielmehr so, dass die intuitive Erkenntnisart die unanschaulichste von allen und daher auch so schwer beschreiblich ist, während die abstrakte, besser die distinkte, den Kern des intuitiv Erfassten auseinanderlegt, anschaulich, künstlerisch brauchbar macht? Der Materialist in Schopenhauer mag auch an diesem Punkte dem Idealisten in den Arm gefallen sein und die Richtung seiner Waffe ins Gegenteil verkehrt haben.

Nach jenen einfachsten intuitiven Gedanken, über denen alsbald die Woge des Gefühls zusammenschlägt und die Ausdrucks-

bewegung der Interjektion hervortreibt, erheben sich schlichte Wahrnehmungsgedanken von noch mangelhafter Gliederung, wie „Es blitzt", Willensgedanken, wie „Hunger!", dann gliedernde Beschreibungen, wie: „Diese Rose ist rot", endlich erzählende Gedanken, die bereits die nachahmende Auffassung einer Entwicklung voraussetzen. Spät erst bilden sich mit Hilfe des von den Assoziationen gelieferten Materials die ersten Ansätze der Begriffe, die dem selbständig gewordenen Menschen eine Beherrschung seiner Umgebung möglich machen. Die auf soziales Zusammenarbeiten angewiesene Wissenschaft verschärft die Denkanforderungen, steigt zu Urteilen und Schlüssen, zu Definitionen, Klassifikationen und Systemen empor. Aber welche Fülle von Formen liegt dazwischen, welche Summe verschiedenster Faktoren greift da ein, bis die Entwicklung des einzelnen und der Gesamtheit dahin gelangt. Es müsste verwunderlich zugehen, wenn das Selbstbewusstsein, die bei aller Einwirkung der Erfahrung treibende Macht, ohne weiter gehenden Einfluss auf die Ausgestaltung des Seelenlebens bliebe. Jedenfalls muss sich ein Seelenleben, welches der Verwirklichung des Ichgedankens fähig ist, anders entwickeln, als jenes, dem solche Fähigkeit gebricht. Wundt sagt, mit der Entwicklung der Assoziationen und Apperzeptionen halte die des Selbstbewusstseins gleichen Schritt. [1]) Man fragt hier unwillkürlich: Was ist Ursache, was Wirkung? Dass logische Verhältnisse auch in das nichtlogische Verhalten der Seele ihre Wellen werfen, ist schwer in Abrede zu stellen. Das Traumleben des Erwachsenen verläuft anders als das der Jugend; es birgt vollständige oder rudimentäre Ketten von Gedanken. [2]) Die gegensätzlichen Assoziationen zwischen Adjektiven, die irgendwie in logischen Beziehungen gründen müssen, zeichnen sich schon bei zehnjährigen Knaben durch eine gewisse Schnelligkeit des Verlaufs aus, und unter gegenseitigen Adjektiv-Reaktionen haben gegensätzliche ein entschiedenes Uebergewicht. [3]) Warum sollte da das Selbst-

[1]) Grundriss der Psychol., 5. Aufl., S. 348. — [2]) H. Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, Tübingen 1878, führt zwar den Unterschied zwischen den Träumen und den Funktionen des wachen Seelenlebens durchaus auf den Mangel des Selbstbewusstseins zurück (z. B. S. 262 f., 139, 166 ff., 173 f.), ist aber doch genötigt, die indirekte Einwirkung des Selbstbewusstseins anzuerkennen (z. B. 141, 222 f., 224). — [3]) S. besonders Fr. Schmidt, Experimentelle Untersuchungen zur Assoziationslehre. Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. d. Sinnesorgane. 28. Bd. 1902, S. 92 ff. Interessant wären spezielle Versuche für gegensätzliche Assoziationen, wie sie Th. Ziehen, Die Ideenassoziation des Kindes, Berlin 1900 (Schiller-Ziehen III, 4), S. 50 ff. allgemein angestellt hat. Aus S. 50 ff. und S. 47 (Beziehungsassoziationen) möchte man

bewusstsein nicht in noch ausgedehnterem Masse die Gesetze seines psychischen Seins in den Stoff der Empfindungen und Vorstellungen eintragen und sich vor allem in dem logischen Nervengeflecht bemerkbar machen, das sich über die Sprache hin verbreitet?[1]) Einen Fingerzeig hat Wundt gegeben, wenn er daran erinnert, dass wir das Ganze eines Gedankens zunächst in Subjekt und Prädikat, dann etwa das Subjekt in ein Substantivum und sein Attribut gliedern u. s. f. Als Ursache der Teilung betrachtet er die Natur des Denkens, die Beschränkung auf zwei Teile aber führt er auf das einheitliche Wesen des Willens zurück, insofern die Teilung eben stets nur einmal vollzogen werde, was nur zwei Teile ergebe. Läge es nun nicht näher, den Ichgedanken mit seiner Zweigliederung bei einheitlicher Basis als den Urtypus dieser Zweigliederung anzusehen? Die Einheitlichkeit des Willens wäre somit nicht unmittelbar, wenn auch mittelbar an dem Zustandekommen der beachtenswerten psychologischen Form beteiligt.[2]) Hier möge denn auch die Aufmerksamkeit darauf gelenkt sein, dass wir in der Sprache beim Verbum drei und nicht etwa nur zwei Personen haben.[3]) Im Grunde müssten „Ich" und „Er" genügen. Es ist aber nicht zu leugnen, dass durch die Unterhaltung oder durch das Rechtsgeschäft der „Du", obgleich er auch ein „Nicht-Ich" ist, dem Ich näher tritt als alles Uebrige und somit als Ich zweiter Ordnuug in dessen Sein einigermassen eingeht. Zu einer vierten und fünften Person aber würde es nach dieser Erklärung die Sprache deshalb nicht kommen lassen, weil die fundamentale Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich genügt und durch Einführung weiterer Vorstellungskreise die Einheitlichkeit des Bewusstseins merklich gestört würde.[4])

---

schliessen, dass gegensätzliche Reaktionen mit dem Alter zunehmen, wenn es sich nicht dort um die Assoziation „weiss-schwarz" (s. S. 53 und 39), hier aber, wie Schmidts Arbeit zeigt, um eine zu allgemeine Bemerkung handelte.

[1]) W. Wundt, Essays, Leipzig 1885, S. 283 f. — [2]) Vgl. übrigens W. Wundt, Völkerpsychologie, Leipzig 1900, I. 2, S. 246 ff., 258. — [3]) Vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie I, 2 S. 159 f. — [4]) Die juristische Wendung „Die Rechte dritter Personen" und der lateinische Ausdruck testis, der nach Fr. Skutsch tertius bedeutet, sind sehr bezeichnend. Im Nicht-Ich der Personen wird gleichsam die Grundscheidung noch einmal vorgenommen:

Ich — Nicht-Ich
^
Du Nicht-Du

Das Nicht-Du wird nicht weiter gegliedert. — Bei dieser Gelegenheit möge auch auf die Bedeutung des Selbstbewusstseins für den Begriff der „Umgebung"

Indes einstweilen sind solche Ueberlegungen kaum anders als durch allgemeine Andeutungen zu begründen.[1]) Wir ziehen es daher vor, noch in Kürze den Ichgedanken in seinem Verhältnis zu den übrigen Gedanken und zum Gefühl zu kennzeichnen.

Von allen übrigen Denkinhalten unterscheidet sich der des Selbstbewusstseins durch seine Unvergleichlichkeit. Durch den Ausdruck der intuitiven Erkenntnis des Ich wird man dieser Tatsache etwa gerecht, wenn man bei Intuition nicht an das anschaulich bewusste Wahrnehmen oder Vorstellen denkt. Der Unterschied zwischen der im Ichgedanken liegenden Negation und der Negation durch Abstraktion besteht darin, dass erstere unmittelbar ist, letztere nicht. Erfasse ich mich als Ich, so scheide ich mich damit schon ohne weiteren Vergleich von jedem Nicht-Ich. Man hat gesagt, das Ich sei kein Objekt. Daran ist dies richtig, dass das Objekt des Ichgedankens in seiner Beziehung zum Denkakte und zum Denkenden mit keinem andern Objekte verglichen werden kann. Besser wird es sein, zu sagen, das Ich sei kein Ding, kein Gegenstand. Ein Objekt hingegen ist es wohl; ist es doch das Objekt aller Objekte. Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass die Form des Ichgedankens so ganz einfach nicht ist. Die Be-

---

hingewiesen sein. Die Umgebung wird stets um einen Mittelpunkt gruppiert gedacht, der irgendwie als Persönlichkeit oder Ich erscheint. Aus dem Ganzen, in das der einzelne oder das Ding eingeordnet ist, werden nur die näher stehenden Wesen als Umgebung herausgegriffen, offenbar in kausaler Betrachtung. Was den stärksten Einfluss auf ein Wesen ausübt, ist eben seine Umgebung. Bei der räumlichen wie auch bei der sozialen Umgebung leuchtet das sofort ein. Eigentümlichkeiten der Gesichtswahrnehmung werden den ersten Anstoss zu dem Worte gegeben haben. Auffällig ist aber, dass bei der zeitlichen Umgebung die nächste Zukunft nicht mit hereingerechnet wird. Geschieht es bei chronologischen Angaben dennoch, so wird der Ausdruck nie äusserlich genommen. Der Grund wird darin liegen, dass unser Selbstbewusstsein, als immer nur in der Gegenwart wirklich, stets nur durch die Vergangenheit, nie aber durch die Zukunft inhaltlich bedingt sein kann. Die unlogische Redewendung: „Der letzte noch lebende Veteran aus den Befreiungskriegen ist soeben gestorben" beruht auf dem Begriff der zeitlichen Umgebung. Dass der Veteran wenn er gestorben ist, nicht mehr lebt, liegt zu sehr auf der Hand, als dass es leicht übersehen werden könnte. Aber er gehört zum Umkreis der noch Lebenden und zählt noch zur neuesten Zeit, wenn er auch schon der Vergangenheit anheimgefallen ist; daher wird ihm noch das Prädikat eines Lebenden zuteil.

[1]) Um sicherer zu gehen, müsste vor allem die vergleichende Syntax der Kindessprache festgestellt und die Entwicklungspsychologie wie die Psychologie der Logik überhaupt besser durchgebildet sein.

zeichnung dieser seiner Eigenschaft ist „Reflexibilität“.[1]) Mit andern Worten: Im Selbstbewusstsein muss zwar wie in jedem Denkakte das denkende Subjekt von dem gedachten Objekt unterschieden, aber doch — und dies ist das auszeichnende — das Objekt wieder in die notwendige Beziehung der Identität zum Denksubjekte gesetzt werden. Beides liegt demnach im Selbstbewusstsein ausgedrückt, die denkende Unterscheidung des Ichsubjekts vom Ichobjekt und die reale Identität beider. Denkt man an die nach vollzogener Trennung derselben im Denken wieder herbeigeführte Rückkehr zum ersten, so spricht man von „Selbstbewusstsein“. Hält man sich aber einfach an die reale Identität, so wird der Ausdruck „Ichbewusstsein“ vorgezogen. Aus dieser Kennzeichnung geht hervor, dass der Ichgedanke weder Begriff noch Urteil noch Schluss ist und auch innerhalb des Kreises der Gedankenformen sich als unvergleichlich erweist. Am nächsten kommen ihm in dieser Beziehung noch die früher erwähnten Bewusstseinslagen erkenntnisartigen Charakters, von denen die Gewissheit mit ihm unmittelbar verwachsen ist, der Zweifel aber ihm am entferntesten steht. Eine Schwierigkeit erwächst aus der Annahme einer logisch notwendigen Distinktion bei realer Identität nicht. Vernachlässigt man aber eines von beiden, so entstehen sofort die Aporien im Ichgedanken, die weder Fichte noch Herbart zu überwinden vermochten.[2]) Hier sei auf ein neueres Beispiel hingewiesen. Julius Bergmann[3]) versucht in geistvoller Weise aus dem Selbstbewusstsein heraus einen Beweis für die Unendlichkeit der Seele zu geben. Bezeichnen wir das Subjekt mit S und das Objekt mit O, so deduziert er, dann ist O wegen der Identität des Subjekts und Objekts selbst wieder denkendes Subjekt, und bezeichnen wir es, inwiefern es solches ist, mit S_1, so gehört zu ihm ein Objekt O_1, aber auch O_1 ist selbst wieder Subjekt S_2 und dieses hat wieder ein Objekt O_2 und so fort ohne Ende. Auf der andern Seite ist das Subjekt S wegen der Identität des Subjekts und Objekts selbst wieder Objekt — O_1 —, zu ihm gehört ein Subjekt S_1, dessen Objekt es ist u. s. f. Diese ganze Deduktion aber wird samt dem, was Berg-

[1]) Der Gedanke ist bei Thomas v. Aquino dahin gefasst, dass das Selbstbewusstsein diese Reflexion besitze, während sie jeder körperlichen Tätigkeit ursprünglich fehle. Er gibt daraus einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (A. Stöckl, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Mainz 1888, S. 447). — [2]) S. G. Neudecker, Grundproblem der Erkenntnistheorie, Nördlingen 1881, S. 48 f., 50 ff. Wundts Lösung des Herbartschen *regressus*-System s. „System d. Philosophie“ S. 280; vgl. 381 f. — [3]) Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie, Marburg 1900, S. 187 ff.

mann daraus folgert, hinfällig durch die einfache Ueberlegung, dass ich urteilend ja Subjekt und Objekt nicht identifizieren und umgekehrt das realiter Identische realiter gar nicht in Subjekt und Objekt auseinandergelegt vorstellen darf. Im ersten Falle komme ich also nie dazu, dem O ein S_1 zu substituieren, und somit eine Kette zu bilden, sondern nur zu einer Reflexion, die dann beim Ausgangspunkte stillsteht. Im letzteren Falle komme ich weder zur Scheidung noch zur Substitution, so dass ich keinen Rechtsgrund habe, einen Wert für den anderen einzusetzen, und selbst wenn ich es wollte, nur das realiter Identische stets wieder für sich selbst unterschieben müsste, was aber logisch unzulässig ist, falls ich damit eine wirkliche Unterschiebung vornehmen wollte, oder auch um keinen Schritt weiter bringt, insofern ich immer beim nämlichen bleibe. Die anfangs- und endlose Reihe im Ich entsteht erst, wenn ich die Zeitlinie des diskreten Denkens in Verbindung mit der Linie der Bewegung[1]) in dasselbe eintrage, wofür die Berechtigung erst nachzuweisen wäre. Dann würde man aber wohl auf ein anfangendes, wenn auch endloses Ich stossen. Denn was soll die Unterscheidung von Ichsubjekt und Ichobjekt, in der dem Subjekt seine besondere Stellung gegenüber dem Objekt zukommt, wenn ich jederzeit das Subjekt zum Objekt, das Objekt zum Subjekt machen darf? Ist aber das Subjekt der Ausgangspunkt, so erhebt sich die Frage nach seinem Ursprung. Es fehlt also der Rechtsgrund dafür, aus dem Selbstbewusstsein den Schluss zu ziehen: „Ich habe mich selbst gesetzt". Damit wäre ich aus der Sphäre des Denkens, in der ich mich bei jener Analyse bewegt, sofort herausgegangen.

Das Selbstbewusstsein ist ferner unmittelbares Erlebnis. Was wir darin erleben, ist das Unmittelbarste, was wir denkend erleben können. Bei jedem Versuche, denkend sein Ich aus dem Denkakte wegzunehmen, „wird dem Denken schwindlig". Man sucht das Ich gegenwärtig mit Vorliebe zu gewinnen, indem man aus dem Gesamtinhalt des Bewusstseins allerlei streicht, was in der Sprache noch in das Ich mit hineingerechnet wird. So hat Th. Lipps zutreffend darauf hingewiesen, dass wir sogar in Sätzen wie: „Ich bin bestaubt" ein Kleider-Ich

[1]) S. S. 201: „Die vom Bewusstsein im gegenwärtigen Augenblicke gesehene Zeitstrecke gehört völlig der Vergangenheit an bis auf ihren letzten Punkt, welcher der der Gegenwart ist." Das Ich der Erinnerung hat also mit dem Ich der Gegenwart stets einen Punkt gemeinsam, wie in der Bewegung jeder unterschiedene Punkt zugleich als Punkt des Eintreffens und des Weggehens gefasst werden muss.

haben. Weitergehend zieht man das Körper-Ich davon ab, schliesslich die Empfindungen und Vorstellungen und lässt dann entweder Gefühl oder Wille übrig. Es ist aber auffallend, mit welcher Sicherheit dabei eine Hülle um die andere abgestreift wird und dass wir uns hier nicht aufwärts über die ersten Bestimmungen erheben, um das Gemeinsame an ihnen zusammenzufassen, sondern in uns zurückgehen bis auf einen letzten Punkt. Wir müssen in diesem Falle das Mass von vornherein haben, an dem wir das angemasste Ich messen, um es vom eigentlichen Ich begrifflich zu trennen. Während wir bei fortgesetzter Abstraktion immer höher steigen, immer allgemeiner werden, um mit dem reinen Seinsbegriff plötzlich innezuhalten und doch, wie in die Maschen eines Netzes verstrickt, in die Bestimmtheit zurückzufallen, haben wir da die Allgemeinheit und Bestimmtheit von Anfang an vereinigt, haben wir hier nicht nötig, den Popanz des Nichts, in welchem sich aller Gedanke verflüchtigt, uns vor Augen zu halten. Ist daher jenes retrogressive Verfahren auch ausserordentlich geeignet, um das vom Autor von Anfang an Gemeinte zu verdeutlichen, so muss in Wirklichkeit das Verhältnis doch umgekehrt liegen. Das Ichsubjekt in seinem Verhältnis zum Ichobjekt ist der Ausgangspunkt der ganzen Operation. Sonst würden wir bei der Fortsetzung jenes Verfahrens schliesslich doch bei einem Nichts ankommen.[1])

Jene abstrahierende Art, den Inhalt des Ichsubjekts zu gewinnen, mag manchen dazu veranlassen, die Leerheit des reinen Ich so aus-

[1]) Das Wort für „Selbst" kann trotzdem ursprünglich für den Inhalt einer sinnlichen Wahrnehmung gegolten haben. P. Deussen (Allg. Geschichte der Philos., Leipzig 1894) gesteht S. 325 zu, dass âtman im Rigveda überwiegend den Lebenshauch und an vier Stellen sogar den „Wind als Hauch" bezeichne, welches aus „Selbst", „Lebenshauch" sekundär abzuleiten sehr schwierig sei. Als „Selbst" bedeutet es aber ebensowohl das Selbst jedes andern Dings und das Selbst der ganzen Welt wie das Selbst der eigenen Person (Ebd., S. 387.) Interessant ist dann die Unterscheidung des körperlichen, des lebenshauchartigen, des verstandesartigen, erkenntnisartigen und des wonneartigen Selbst, das — als Wille? — den innersten Kern bildet, jedenfalls ethischen Charakter hat und nicht mehr zum Objekte der Erkenntnis gemacht werden kann (vgl. II S. 89 ff., 207 f., 209 ff.). Das Leib-Selbst, das Traumselbst (= individuelle Seele) gelten nicht als die richtigen Selbst; das richtige Ich ist das bewusstlose, vom Gegensatz des Subjekts und Objekts freie Selbst, das dem tiefen traumlosen Schlafe verglichen wird (s. II S. 86 ff.) Nach der Upanishad-Lehre, die keine Ausscheidung des Objektiven und des Subjektiven vornimmt, ist der âtman das Subjekt des Erkennens in uns, der Träger der Welt, aber schliesslich auch Gott und die Welt (vgl. S. 350). Er ist der alleinige Träger der Realität. Man sprach auch vom âtman zum Unterschiede „vom Leib und den psychischen Organen" (S. 330).

drücklich hervorzuheben.[1]) Es verdient aber am Ichsubjekt vielmehr die innere Identität betont zu werden. Sie ist es vorzugsweise, die wir im Ichsubjekt denken. Weil im Ichgedanken „kein Gegensatz des ihn Denkenden zu anderen Denkenden besteht“ [2]) und das denkende Ich für das Denken stets und immer das nämliche bleibt, ist es so leer, d. h. unterschiedslos, und erfahren wir in keinem Akte des Selbstbewusstseins etwas Neues gegenüber den früheren. Dadurch schafft es auch den Zusammenhang und macht es die Einheit, von der die Psychologie spricht. Zugleich aber denken wir im Ichsubjekt auch die Existenz des Ich. Nur im „realen“ Ich gewinnt das Denken den letzten Rückhalt dafür, dass etwas mehr ist als blosser Denkinhalt. Insofern ist der Ichgedanke auch nach seiner subjektiven Seite hin nicht so inhaltlos, wie man glauben machen möchte. „Derjenige,“ der das Ich denkt, ist etwas anderes als jedes „Dasjenige“, welches gedacht wird. Und er ist zugleich der Wollende, Fühlende, Empfindende, indem das Ich in jedes seiner Erlebnisse verflochten ist. Die Form des Selbstbewusstseins ist die einzige, in der Denkendes und Gedachtes sich wirklich und auf apodiktisch gewisse Weise haben. Wenn es irgendwo im Bewusstsein gelingt, nachzuweisen, dass es nicht wesenlose, nichtige Schale ist, so ist dies hier der Fall. Nur darum kann der Appell an die Ideale die tiefe Wirkung haben, die man erhofft und meist antrifft, weil in jedem einzelnen die Persönlichkeit die Bewusstseinsformen mit ihrem Leben und ihrer Kraft erfüllt. Nur darum ist bei aller ästhetischen Wirkung nicht das Material, sondern die Art der Behandlung ausschlaggebend. Es geschieht wohl auch kaum Lichtenberg zu Danke, wenn man aus dem rein empirisch gewonnenen denkenden „Es“, von dem er gesprochen, ein unbewusstes, geheimnisvolles Etwas bildet. Zwar bin ich nicht als Subjekt real, so wenig ich das als Objekt bin. Aber derjenige, den ich als Subjekt-Objekt erfasse, ist. Deshalb ist die Wahrnehmung meines Seins von der sinnlichen Wahrnehmung eines Vorgangs in der materiellen Welt der ganzen Gattung nach verschieden und muss die grundlegende Unterscheidung zwischen Vorstellung und „Idee“ gemacht werden. Selten wird das Unterlassen einer notwendigen Unterscheidung so üble Folgen zeitigen wie hier. So ist gleich das Suchen nach einer „unmittelbaren Realität“, die es

[1]) Diese ‚inhaltliche Unfruchtbarkeit‘ betont schon Leibniz (s. E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, S. 395); aber er ahnt doch die Bedeutung des Ichgedankens (s. ebd., S. 397).

[2]) G. Neudecker, Logik, S. 28.

nicht gibt, und die kaum recht verständliche Frage: „Wie muss das Sein beschaffen sein, um unmittelbar Inhalt des Bewusstseins sein zu können?“ damit zusammenhängend. Ersteres sollte wohl „unmittelbare Erkenntnis der Realität“ heissen und letztere lauten: „Wie ist eine apodiktisch gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit möglich?“

Im Ichobjekt denken wir die jedesmal gegenwärtige Zuständlichkeit, die Schritt für Schritt wechselt und individuell verschieden ist. In ihr, soweit sie vom Selbstbewusstsein durchleuchtet ist, hat das Ich die Anschaulichkeit, die Hume fordert. Die weitergehende Forschung hat sich natürlich an dieses gedachte Ich zu halten, will sie überhaupt Bestimmungen treffen. Hier kann nun die von Th. Lipps so sehr betonte Unterscheidung von Gefühl und Empfindung eingreifen. [1]) Das Gefühl, dieses Zünglein an der Wage, das dem denkenden Subjekt den Ausschlag der psychischen Ereignisse anzeigt, steht uns, wie wohl von keiner Seite bestritten wird und auch nach den Ergebnissen der experimentellen Psychologie nicht bezweifelt werden kann, viel näher als die Empfindung und selbst das Denken. Alle Gefühle haben ein Verhältnis zum Ich. Will das Ich sich im Augenblicke nach aussen hin energisch bemerkbar machen, so kleidet es sich in die Form des Affektes. Nur das Wollen, von dessen Entscheidungen die ganze Zukunft des innersten Menschen abhängt, macht eine Ausnahme. Aber dies ist selbst kein Ausdruck des Ich, und auch seine Handlungen nehmen eine Hülle an, die ihnen ursprünglich fremd ist: Das Ziel des Willensaktes wird im modellierenden Bewusstsein zur gefühlbetonten Vorstellung, zum Motiv. Wenn auch der erste typische Schrei des neugeborenen Kindes, wie Wundt annimmt, wesentlich Triebäusserung ist, so wird doch die natürliche Deutung seiner Umgebung, die darin — und dies schon seit den Zeiten des Altertums — einen Schmerzausbruch sieht, nicht ganz verfehlt sein. Der Charakter der Interjektion an ihm ist zu offenbar. Sobald der Lustschrei hinzukommt, erkennt man deutlich die nahe Verwandtschaft jenes ersten Schreis mit den späteren Schmerzlauten. Wenn also auch die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ohne Gefühl möglich ist, so kann sie doch ohne dasselbe nicht anschaulich gemacht werden. Darauf deutet besonders der Umstand, dass auf ethische Urteile Schmerz- oder Lustgefühle zu folgen pflegen. Die Lebhaftigkeit und Greifbarkeit, die dem Selbstbewusst-

[1]) Vgl. O. Külpe, Ueber die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken. Wundt, Philos. Studien, XIX, S. 549 f., eine Abhandlung, die jedoch ausserdem mit einem andern Begriff des Subjektiven und Objektiven arbeitet.

sein bei nur einiger Entwicklung eigen ist, rührt offenbar hauptsächlich vom Gefühle her, und es ist nur eine Folge davon, wenn von den Philosophen in die Zeichnung der idealen ethischen Persönlichkeit gerne Beziehungen auf das Gefühl, wie Unerschütterlichkeit, Leidenschaftslosigkeit, königlicher Herrschermut, aufgenommen werden. Das Gefühl, das selbst als sinnliches Gefühl, wie auch von den Vertretern seiner körperlich teleologischen Bedeutung anerkannt werden muss, von den Reizen relativ wenig abhängig ist und bei dem die Intensität eine grössere Bedeutung hat als bei den Empfindungen, wird es denn auch sein, in welchem sich dasjenige, woran man im Grunde wohl denkt, wenn man von Ich- oder Selbstgefühl spricht, mächtig zeigt. Es muss nämlich in der Tat neben dem denkenden Selbstbewusstsein, das allein die Tatsache des „Selbst" zu erklären vermag, in der menschlichen Seele noch eine Bewusstseinsform angenommen werden, welche der andern Tatsache gerecht wird, dass wir doch auch, wenn wir nicht denken, uns dessen irgendwie bewusst sind, was eben uns angeht. Man würde, um anzudeuten, dass in dieser Bewusstseinsmodifikation das Individuum das Anzeichen für seine Individualität besitze, die Benennung „Individualgefühl" wählen können, wenn sie nicht schon in der Psychologie für andere Verhältnisse vorweggenommen wäre und der Ausdruck „Gefühl" wiederum Schwierigkeiten verursachen könnte. Denn dieses „Individualbewusstsein" — um in der Verlegenheit eine vage Bezeichnung zu wählen für etwas, was sicher nicht Empfindung, Vorstellung, Denken oder Wollen ist — muss in der Gleichgültigkeitslage des Gefühls ebenso deutlich vorhanden sein, wie in den Zuständen höchster Lust oder Unlust. Dass es eine besondere Beziehung zum Selbstbewusstsein annehmen wird, ist klar, insofern der Körper eben auch als eine Einheit, wenn auch nur als numerische, gedacht werden muss. Es wird den natürlichen Anknüpfungspunkt für das Selbstbewusstsein bilden. Erst vermittelst desselben würde demnach der Ichgedanke oder das Wissen die psychologisch fassbare Gestalt annehmen. Und es würde daraus das Selbstgefühl entspringen, welches einer Steigerung fähig ist. Eine derartige Annahme hat wohl keine Schwierigkeit. Können sich doch auch an das Wissen um die Existenz anderer Menschen Sympathiegefühle von wesentlich altruistischer Richtung anschliessen, obwohl alle Gefühle zunächst und eigentlich nur für uns — sei dies nun unser Körper oder unser Ich — Bedeutung haben.[1]) Aber es würde

[1]) S. Th. Lipps, Ethische Grundfragen, Hamburg 1899, S. 12 und 23, wo für diese Sympathiegefühle eine besondere Wurzel aufgezeigt wird.

verfehlt sein, anzunehmen, als entwickle sich aus dem Individualbewusstsein, das wesentlich an die Einheit des individuellen Körpers gebunden ist, das Selbstbewusstsein. Als Vorstufe des letzteren mag man jenes immerhin bezeichnen. Aber Vorbehalte sind hierbei empfehlenswert. Das Individualbewusstsein schafft keinen Zusammenhang. Der Berauschte macht gelungene „Witze" und führt wohl auch verwickelte „Streiche" planmässig aus, aber er weiss vier Stunden später nichts mehr davon. Wenn der Staatsanwalt nachts ein Verbrecherleben lebt und einen Einbruch in sein eigenes Haus ausheckt — vorausgesetzt natürlich, dass solche romanhafte Beschreibungen zutreffen —, so ist es gewiss kein Selbstbewusstsein, das ihn leitet; das Individualbewusstsein kann ihm nicht mangeln.

Dass hier wiederum die Gefühle ausschlaggebend sind, versteht sich nach dem Gesagten leicht. Und nun wird es sich wohl auch erklären, weshalb wir so gern zur Vorstellung unseres Körpers greifen, wenn wir doch versuchen, uns das Ich vorstellig zu machen. Die Fortschritte der Wissenschaft, die uns im Gehirn das Zentrum des Lebens erkennen lehrt, haben nur einer natürlichen Neigung neue Nahrung gegeben.

Nicht unberührt bleibe endlich, dass das Gefühl sich unter allen Bewusstseinsformen am besten als anschauliches Korrelat des Selbstbewusstseins eignet. Zwar kommt jenem das Bewusstsein der Identität mit sich selbst nicht zu; aber alle Gefühle gruppieren sich, obwohl sie auch zentrifugal arbeiten, um das reale Ich. Ebenso fehlt dem Gefühle zwar die Ausschliessung alles Nicht-Ich vom Ich, aber das Gefühl ist das einzige Mittel für das reale Ich, um im einzelnen Falle seinen Anteil am ungewollten Geschehen von dem Anteil anderer Faktoren zu scheiden. Das Gefühl ist sozusagen die „empirische" Form, in der das reale Ich auftritt. In diesem Sinne kann man es akzeptieren, wenn Th. Lipps das Gefühl als „Bewusstseinssymptom" fasst. Im Gefühle kommt das reale Ich an die Oberfläche, im Akte des denkenden Selbstbewusstseins bleibt es in der Tiefe, die aber kein mystisches Dunkel sein muss.[1])

[1]) M. Walleser, Probl. d. Ich, Heidelberg 1903, S. 74 sagt, als Subjekt sei das Ich das nicht-ideelle Substrat des Bewusstseins, als Objekt der ideale Repräsentant des unbewussten Substrates in dem Bewusstsein und für dasselbe. Im Akte des denkenden Selbstbewusstseins ist sowohl das Ichsubjekt als auch das Ichobjekt im Bewusstsein, aber natürlich nicht das „Substrat"-Ich, das in anderem Sinne Subjekt ist als das logische Ichsubjekt. Das Auszeichnende beim Selbstbewusstsein ist aber dies, dass hier das reale Subjekt unmittelbar Gedanken von sich erzeugt.

Rezensionen und Referate.

Störungen im Seelenleben. Von J. Bessmer S. J. (87. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach".) Freiburg i. Br., Herder. 1905.

Die vorliegende Schrift ist von eminent aktueller Bedeutung. Die „Psychopathologie" hat in der letzten Zeit ungeheuere Dimensionen angenommen, nachdem sie vor einigen Dezennien als selbständige Wissenschaft noch gar nicht existierte. Sie hat sich bereits einen Platz in der theoretischen Psychologie, in der Irrenheilkunde, im Kriminalrecht, in der Ethik, in der Pädagogik erobert. Sie ist auch bereits missbraucht worden, um Darwinistische Ideen zu begründen, ein ganz neues Strafrecht herbeizuführen, die menschliche Freiheit zu bekämpfen. Am bekanntesten ist der Versuch Lombrosos, das Verbrechen als vererbte, vom Organismus abhängige Seelenkrankheit, als Rückschlag auf frühere Stadien der Menschheitsentwicklung hinzustellen. Aber auch weniger phantastische Autoren, selbst nüchterne Juristen wollen aus der Seelenkrankheit den Beweis für die Illusion der Willensfreiheit erbringen. So Fr. Mohr in einer längeren Abhandlung: „Willensfreiheit und Psychopathologie" in der „Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform", herausgegeben von G. Aschaffenburg.[1]) Daraus, dass die Geistesgestörten sich auch frei fühlen, wird geschlossen, dass das Freiheitsgefühl trügerisch ist. Als wenn man nicht längst gewusst hätte, auch ohne Psychopathologie, dass der Träumende sich frei fühlt, vermeint wirkliche Dinge zu sehen. Wenn also dieser Beweis gegen die Freiheit stichhaltig wäre, so wäre auch die gesamte von uns wahrgenommene Wirklichkeit eine Illusion. Allerdings findet die Freiheit Hemmnisse in den seelischen Abnormitäten; dieselben als solche dargelegt, die ethische Seite des Problems in ein helleres Licht gestellt zu haben, ist das Verdienst der Schrift von M. Huber: „Die Hemmnisse der Willensfreiheit".

Lombroso findet selbst in der Genialität ein abnormes Seelenleben, und Möbius hat allen Ernstes unsere grossen Dichter und Philosophen auf pathologische Züge untersucht, und solche auch bei Goethe,

[1]) 1. Jahrg. 1905, S. 733 ff.

Schopenhauer, Nietzsche u. a. gefunden. Bei letzterem findet er speziell progressive Paralyse, die eine Folge von Syphilis ist. Neben richtigen Gedanken finden sich in diesen Untersuchungen auch viele Schiefheiten.

Auf pädagogischem Gebiete spielen die Abnormitäten des Seelenlebens der Kinder in neuester Zeit eine grosse, übertriebene Rolle. Der Pädagog Trüper behauptete in der Eröffnungsrede einer Versammlung von Pädagogen in Jena vor einigen Jahren: Tausende von Kindern würden alljährlich misshandelt, weil man ihre geistige Minderwertigkeit nicht beachte. Der bekannte Herbartianische Philosoph und Pädagog L. Strümpell hat ein grosses Werk: „Die pädagogische Pathologie“ [1]) veröffentlicht, das sehr eingehend die „Kinderfehler“ behandelt, aber auch ernste Mahnworte an die Erzieher richtet, nicht so leicht auf geistige Abnormität zu erkennen. In demselben Sinne behandelt dann A. Spitzner die „Psychogenen Störungen der Schulkinder“, [2]) der auch auf die Erfolge hinweist, welche eine vorsichtige Behandlung mancher Abnormitäten erzielen kann. In dem von Fr. Mann herausgegebenen „Pädagogischen Magazin“ behandelt der bekannte Pädagog Chr. Ufer „Das Wesen des Schwachsinns“,[3]) und in den „Pädagogischen Vorträgen und Abhandlungen“ von J. Pötsch K. Michels: „Die psychophysischen Minderwertigkeiten“. [4])

Nicht zufrieden mit der Individualpsychopathologie, hat man bereits eine „Gesamtpathologie“, eine Sozialpathologie geschaffen. Der Heidelberger Nerven- oder Irrenarzt W. Hellpach, ein Schüler des Psychologen Wundt, hat einen längeren Aufsatz über „Gesamtpathologie“ geschrieben, in dem er die Existenzberechtigung dieser neuen Wissenschaft dartut: [5])

„Wo und wann der Ausdruck zum allerersten Male aufgetaucht sein mag, wer ihn erfand, ich weiss es nicht. . . . Ausser Zweifel steht, dass Fr. v. Liszt dem Worte Schlagwortkraft verlieh, als man vor 1½ Jahrzehnten in einem berühmt gewordenen Vortrage das Verbrechen als sozialpathologische Erscheinung charakterisierte. . . . Die Spalten der Presse unterm Strich hatten sich seiner mit einer wahren Gier bemächtigt, und seitdem gibt es so leicht kein Vorkommnis des öffentlichen Lebens, das nicht von der feuilletonistischen Kritik als ‚sozialpathologisch‘ gelegentlich gebrandmarkt worden wäre . . . aber seine Stunde wird schlagen, wo alle wissenschaftlichen Archive es huldvoll rezipieren.“

Was ist nun eigentlich diese neue Wissenschaft? Hellpach erläutert ihr Wesen am Alkoholismus, der

„eine Krankheit der einzelnen, eine psychische, sozial verursacht oder bedingt und von unermesslicher sozialer Wirkung ist.“ „Nun könnte ich die Exempel

[1]) 3. Auflage, herausgegeben von A. Spitzner. Leipzig 1899. — [2]) Ein Kapitel der pädagogischen Pathologie. Leipzig 1899. — [3]) 5. Heft. 2. Auflage. Langensalza 1893. — [4]) 34. Heft. Kempten 1901. — [5]) Die neue Rundschau. Berlin. April 1905.

häufen. Könnte von der modernen bürgerlichen Zeitkrankheit, Nervosität oder Neurasthenie oder nervösen Erschöpfung, oder wie man sie taufen will, reden, um an ihr das nämliche wie am Alkoholismus ad oculos zu demonstrieren, könnte ihr die Hysterie vergleichen."

Doch, wird man uns fragen: Wozu dies alles, wo es sich darum handelt, eine Besprechung des Buches von Bessmer zu liefern? Nun, um durch Darlegung der gegenwärtigen Strömungen in dem regen Leben auf dem Gebiete der Psychopathologie, die Bedeutung dieses Buches erkennen zu lassen. Ueber den Inhalt lässt sich schwer referieren, noch weniger Kritik daran üben, zumal wenn man nicht selbst eingehende Studien über dieses Spezialgebiet gemacht hat, man muss unbedingt den Leser auf die Schrift selbst verweisen, die ja auch zum grossen Teil nicht auf eigene Beobachtungen des Vf.s, sondern auf die bewährtesten Fachmänner sich stützt. Empfohlen wird sie aber am nachdrücklichsten, wenn man zeigt, wie not eine Orientierung auf diesem Gebiete tut.

Ich will freilich damit nicht sagen, dass die Lektüre oder selbst das Studium eines solchen Werkes hinreicht, um in der Praxis die einzelnen psychischen Erkrankungen zu diagnostizieren: die Symptome der verschiedenen Seelenstörungen variieren bei den einzelnen Individuen so mannigfaltig, sie sind so vieldeutig, sie greifen so kompliziert in einander ein, dass selbst die erfahrensten Irrenärzte oft kein sicheres Urteil über die besondere Art der Erkrankung, ja über die Existenz der Erkrankung überhaupt abgeben können. Um wie viel weniger kann also ein Laie in dieser Wissenschaft sich ein Urteil erlauben. Derselbe kann sich aber nach Anleitung einer Belehrung, wie sie die vorliegende Schrift bietet, insoweit orientieren, dass er nicht voreilig die mögliche Geistesstörung annimmt, aber auch nicht abweist, und so z. B., wo es sich um Recht und Sittlichkeit handelt, auf Zurechnungsfähigkeit, Sünde und Schuld erkennt. Darin ist gewiss früher oft gefehlt worden. Man lernt aus der Schrift im einzelnen Falle *prudenter dubitari*, um die Sache noch an Fachleute zu verweisen.

Experimentelle Psychologen glauben allerdings mit mathematischer Genauigkeit Geisteskrankheit konstatieren zu können. Ihr Verfahren erweist sich aber als ganz unzulänglich. Ed. Toulouse und H. Pieron[1]) haben mit Vaschide eine Methode von „Tests" ausgearbeitet, durch welche, wie sie meinen, zahlenmässig die Grenzen zwischen normalem und pathologischem Seelenleben bestimmt werden könne. Das Gedächtnis wird z. B. so geprüft, dass für Empfindungen alle Sinne und alle ihre Qualitäten durchgenommen werden; behufs Einheitlichkeit wird immer das gleiche Multiplum der Empfindungsschwelle angewandt. Bei der Prüfung des Wahrnehmungsgedächtnisses werden Formen, Lagen,

[1]) Les tests en psychopathologie. *Rev. de psychiatrie.* 1903, 1—13.

Buchstaben, Silben, sinnvolle und sinnlose Worte usw. auf allen Sinnesgebieten zu Grunde gelegt. Es wird bei jedem neuen Versuche nur eine Variabele variiert, während die übrigen Faktoren konstant bleiben. So können die Einzelergebnisse nach den verschiedensten Richtungen mit einander verglichen werden. Das Gedächtnis für Gedanken wird in der Weise geprüft, dass die vorgelesenen Sätze mit konstanter Zahl von Einzelideen dem Sinne nach mit anderen Worten wiedergegeben werden müssen.

Gegen diese Methode macht nicht mit Unrecht Kramer in einer Besprechung der Methode unter anderm geltend:

„So bedarf es z. B. noch durchaus des Beweises, dass gleiche Multipla von ungleich grossen Schwellenwerten auf verschiedenen Sinnesgebieten und bei verschiedenen Personen wirklich psychisch gleichwertig sind. Von vorneherein wird man dies kaum annehmen dürfen. Von dem zu erreichenden, in Aussicht gestellten Ziele seien wir noch ausserordentlich weit entfernt, wenn es auf diesem Wege überhaupt erreichbar sein sollte.“ [1])

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Le néocriticisme de Charles Renouvier. Théorie de connaissance de la certitude. Par E. Janssens. Louvain - Paris. 1904. p. VIII, 318.

Das Buch von Janssens, das ergänzend und neue Gesichtspunkte eröffnend dem von Dauriac zur Seite tritt, ist keine Unterhaltungslektüre, und manchem Leser dürfte es gehen wie dem Referenten, der sich wiederholt zur Lektüre zwingen musste. Das liegt nicht an der Darstellung des Verfassers, die überaus gewandt ist und gute Kritik verrät, sondern an den Gedankengängen Renouviers selbst. Dieser ist kein leichter Denker, noch steht ihm ein klarer Gedankenausdruck zu Gebote. Schwerfällig in der Form, häufig sich wiederholend, voll ermüdender Abschweifungen, weiss er seinen Leser nicht besonders anzuziehen. Aber Renouvier ist jedenfalls der bedeutendste Systematiker der Französischen Philosophie seit Malebranche und der hartnäckige Gegner des Materialismus, Determinismus und Evolutionismus. Eine stattliche Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen sucht bereits teils kritisch seinem System näher zu treten, teils philosophiegeschichtlich die Stellung der Philosophie Renouviers zu bestimmen. Wir nennen nur die selbständig erschienenen Arbeiten, deutscherseits: M. Ascher (1900) Baumann (1903), französischerseits Fouillée, Miéville, Dauriac und Bernard.

Freilich fällt die Beurteilung des fruchtbaren philosophischen Schriftstellers sehr verschieden aus: Die einen rühmen ihn als einen

[1]) Zeitschr. f. Psych. u. Phys. 1905. 38. Bd. S. 315 f.

der originellsten Denker der Neuzeit (Dauriac), die andern charakterisieren ihn als reinsten Eklektiker und erklären sein System als ein Mosaik der verschiedensten Systeme: Kant, Hume, Locke, Leibniz usw.

Janssens nimmt in seiner Beurteilung eine wohl abgewogene Mittelstellung ein und betrachtet R. weder als einen ausschliesslichen Systematiker, noch auch als reinen Eklektiker. R. geht in seiner Spekulation von Kant aus, kritisiert ihn aber stark durch den Nachweis, dass die „Dialektik" und die „transzendentale Analytik" einerseits und die Kritik der praktischen Vernunft andererseits nicht in Einklang mit Kants Prinzipien stehen. Er bildet den Kantianismus zum extremen Phänomenismus um und hofft auf diese Weise die unausgeglichenen Gegensätze zwischen Realismus und Idealismus bei Kant zu überwinden, mittels der drei idealen Gesetze des Kontradiktionsprinzips, der Relativität, des Endlichen.

Aber merkwürdiger Weise kommt er doch wieder auf grund seines fideistischen Kriteriums zur Annahme der Aussenwelt als objektiver Realität, zu einer monadologischen Kosmologie, zu einem einzigen und persönlichen Gott. So konnte es nicht ausbleiben, dass auch bei R. selbst eine Reihe von unausgeglichenen Widersprüchen sich (p. 307 sqq.) zusammenstellen liess.

Der Darstellung der Philosophie Renouviers (speziell seiner Erkenntnistheorie) widmet Janssens 7 Kapitel, deren Inhalt aus den weitzerstreuten und zahlreichen Schriften R.s selbst erhoben ist. Er will die Fragen beantworten: Welche Lösung gab R. dem Kantschen Problem? und worin entfernt sich der Neokritizismus vom Kantianismus? (p. VIII.) Das 1. Kapitel gibt eine Biographie und eine willkommene Darstellung des Einflusses R.s auf die Französische Philosophie. Das 2. Kapitel beleuchtet das Verhältnis von Renouvier und Kant. Das 3. untersucht die Stellung des Erkenntnis- und Gewissheitsproblems innerhalb der neukritischen Philosophie. Das 4. bietet die Theorie der Erkenntnis, der sich im 5. die Theorie der Gewissheit anschliesst. Beide erfahren im 6. Kapitel eine eingehende, gründliche und sachlich massvolle Kritik. Eine „Konklusion" schliesst das Buch als 7. Kapitel ab.

Dasselbe hat sich nicht nur um die Kritik, sondern auch um die Aufhellung und positive Darstellung der erkenntnistheoretischen Ansichten Renouviers hervorragende Verdienste und damit den freudigen Dank derer erworben, die sich für die gegenwärtigen geistigen Strömungen in Frankreich interessieren.

Tübingen. **Dr. Ludwig Baur.**

Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Karl Alois Kneller S. J. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung. 1904. VI, 403 S. *M.* 4, geb. *M.* 5.

Vor allem ein Wort über den Gegenstand dieser Schrift.[1]) Nichts ist mehr in Mode gekommen, als zum Beweise einer Sache Autoritäten zu zitieren. Es mag das ein Ausfluss der Wertschätzung sein, die unsere Zeit für das historische und positivistische Denken hegt. Indes ist gerade dieses Beweisverfahren von grossen Schwierigkeiten begleitet, wenn es sich handelt um den Wahrheitsbeweis des allgemeinen Christentums oder gar der katholischen Religion, denn nach und nach erheben sich immer mehr „Autoritäten" gegen beide. Ja, wenn alle Zeichen uns nicht täuschen, wird sich diese Sachlage in der kommenden Zeit nur noch weiter zu Ungunsten des Christentums verschieben. Die Vertreter der Naturwissenschaften stellen sich allerdings noch verhältnismässig freundlich zum Christentum, wie die vorliegende Schrift es für das 19. Jahrhundert beweist, und wie Dennert in seiner Broschüre „Die Religion der Naturforscher, auch eine Antwort auf Haeckels Welträtsel" (Berlin 1901) es auch noch für die früheren drei Jahrhunderte darzutun versucht hat. Aber z. B. die neuere Philosophie in ihrer Gesamtheit ist von einer christentumsfeindlichen Tendenz beherrscht, wenigstens scheint das eine gewiss, dass, so gross auch die Schar der theistischen Philosophen sein mag, besonders wenn die Ordensschulen nicht vergessen werden, an öffentlichem Ansehen, an öffentlichem Einfluss und an Produktion die Anhänger des offenen oder versteckten Monismus ihnen überlegen sind. Nimmt man die übrigen Wissenszweige noch hinzu, so lässt sich positiv heute wohl kaum noch ein vollgültiger Autoritätsbeweis für das Christentum, ja selbst nicht für die natürliche Religion erbringen, für keines von beiden besteht ein wirklicher *consensus communis* der neueren „Autoritäten". Und schliesslich liesse sich gegen einen derartigen *consensus*, auch wenn er vorhanden wäre, wenn man bloss den *consensus* urgieren wollte, dasselbe sagen, was Kneller gegen den heutigen *consensus* weiter Kreise der Wissenschaft in der Ablehnung des Christentums anführt:

Es ist „eine geschichtliche Tatsache, dass sehr oft eine gewisse Richtung als die allein berechtigte und allein wissenschaftliche sich aufspielt, die dann später trotzdem der Verachtung anheimfällt" (S. 3 f.). „Kurz, dutzendemal tritt in der Geschichte die überlegene äussere Kultur mit dem Anspruch auf, auch die überlegenere Weltanschauung zu besitzen. Jedesmal findet sie mit diesem

[1]) Die erste Auflage wurde im 1. Heft 1904 dieser Zeitschrift S. 61—63 besprochen.

Anspruch zahlreiche Gläubige, und meist wird sie im Fortgang der Weltgeschichte in augenscheinlicher Weise Lügen gestraft" (S. 4).[1])

Wollen wir also dem Zuge der Zeit nun einmal folgen und einen Autoritätsbeweis für das Christentum erbringen, — und wir schulden dem Verf. den grössten Dank, dass er es tat —, dann bleibt er uns einzig in der Form des *argumentum ad hominem* übrig, in der Betonung, dass, wer Autoritäten aus irgend welchen Wissenszweigen gegen das Christentum aufmarschieren lässt, den Angriff gegen sich selber kehrt, da gleich gewichtige Autoritäten aus ebendenselben Wissenszweigen auch für dasselbe kämpfen — die Anzahl der Zeugen aus dem Spiele gelassen.

Indes auch so gefasst hat dieses Argument noch seine Tücken, speziell wendet es sich als *argumentum ad hominem* selber wieder zurück gegen den, der es gebraucht, wenn er z. B. zum Erweise der Wahrheit des Theismus und des allgemeinen Christentums katholische und protestantische Autoritäten zitiert und andererseits die katholische Religion für die allein wahre hält. Jeder fragt sich dann doch unwillkürlich: Warum sind die betreffenden protestantischen Autoren beweiskräftige Zeugen gegen das Nichtchristentum, insofern sie Theisten und Christen sind, und warum verlieren sie auf einmal alle Beweiskraft, insofern sie bekenntnistreue Protestanten sind und gegen den Katholizismus zeugen?

Dieser schwierigen Position ist sich Kneller auch wohl bewusst gewesen. Er verhehlt sich nicht, dass der reine Autoritätsbeweis überhaupt und für das Christentum speziell kein peremptorischer ist, dass Autoritäten letzthin nur insoweit Geltung haben, als ihre Gründe durchschlagend sind. Er zitiert darum nicht bloss Machtsprüche von Autoritäten, sondern wählt die Stellen aus, in denen sie ihre Ueberzeugung

[1]) Nebenbei kann ich hier nicht den Wunsch unterdrücken, ein Mann von dem vielseitigen Wissen, wie Kneller es besitzt, möchte sich doch einmal, sei es in einer Beigabe zu einer neuen Auflage dieser Arbeit, sei es in einer eigenen Abhandlung, der Untersuchung zuwenden, inwieweit der *consensus communis* der Wissenschaftler, speziell z. B. der Philosophen in der Philosophie, ein Kriterium der Wahrheit ist, namentlich unter Berücksichtigung des immer grösser werdenden *consensus* der modernen Wissenschaft in der Abweisung des Christentums und des Gottesglaubens. Die Ansicht des Vf.s, der heutige Unglaube sei grösstenteils Modesache, eine „psychologische Erscheinung" (S. 393) ohne wahrhaft innere Ueberzeugung von seiner Stichhaltigkeit, scheint mir persönlich zu weitgehend. Ich kann es nicht für möglich halten, dass all die vielen Atheisten oder Christentumsleugner samt und sonders, wenn ich so sagen darf, Pharisäer seien, sondern halte dafür, dass es unter ihnen — allerdings infolge einer Selbstkorruption des Geistes — sogar sehr viele gibt, die vom Atheismus eine subjektive dauernde Gewissheit haben (vgl. auch Adlhoch im „Phil. Jahrb.", 1905, S. 297 ff. und S. 377 ff.).

auch durch Gründe decken, durch Gründe, die meistens hervorgeholt sind aus dem Wissensschatze von Männern, die nicht bloss in der Naturwissenschaft Koryphäen sind, sondern auch über die Beziehungen des Wissens zum Glauben gründliche Studien hinter sich haben. So geht das *argumentum ad hominem* unvermerkt in das *argumentum directum* über, und in diesem Sinne leistet der Verf. noch mehr, als er versprochen hatte, wenn er schrieb:

„Wir wollen nicht einen Beweis für das Christentum aufstellen, sondern einen Beweisversuch gegen dasselbe als nichtig erweisen. Wir gehen nicht darauf aus, Zeugnisse von Naturforschern zu Gunsten des Christentums zu sammeln, sondern wir wollen die Einwände beseitigen, die aus der behaupteten Uebereinstimmung der Naturforscher gegen Religion und Gottesglauben hergenommen wird" (S. 6).

Ueber die Tragweite seines Beweises gegenüber dem Nichtchristentum und dem Atheismus ist sich also K. völlig klar, im wohltuenden Gegensatz zu anderen apologetischen Schriftstellern, die den Autoritätsbeweis ohne diesen kritischen Blick verwerten. Möchten sie von ihm lernen, dass man auch in Dingen, die wie die Religion das Gemüt aufs lebhafteste erfüllen, stets nur mit peinlichster kritischer Objektivität beweisen soll.

Die zweite obenerwähnte Klippe aber hat K. nicht so glatt umgangen. Freilich ist keiner der zitierten akatholischen Autoren ein direkter Zeuge gegen den Katholizismus, vielmehr stehen sie ihm meistens wohlwollend gegenüber, aber viele von ihnen sind überzeugte Akatholiken und zeugen so doch indirekt gegen uns und zwar (und hierauf ruht der Schwerpunkt des Einwandes) genau als dieselben die Beziehung zwischen Glauben und Wissen überschauenden Männer, wie wir sie gegen das Nichtchristentum vor die Schranken riefen. Oder haben diese Männer zwar die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen im allgemeinen und soweit es für ihre Stellung gegen das Nichtchristentum und gegen den Atheismus nötig war, überschaut, aber in katholischen Dingen kein klares und allseitiges Urteil gehabt, sodass sie hierin keine Autoritäten sind? Das wäre der Weg zur Lösung des Einwandes. So lange aber diese Lösung nicht ausdrücklich gegeben wird, scheint mir, wenigstens für viele Leser, noch eine gewisse Schwierigkeit zu bestehen, die in einer neuen Auflage wohl zu berücksichtigen wäre. Noch drei weitere Punkte möchte ich für eine Neuauflage der Beachtung empfehlen:

1. Wie besonders durch Ritschl für die protestantische Dogmatik, so ist schon früher durch Kant für unsere Deutsche Philosophie eine ganz merkwürdige Wortumprägung inauguriert worden. Wie dort Christus „Sohn Gottes" genannt, aber nicht als „Sohn Gottes" im traditionellen Sinne geglaubt wird, so wird auch hier selbst von Monisten von „Gott", von der „Schöpfung" durch Gott gesprochen, von Materialisten der „Spiritualismus" gefeiert, und von allen zusammen die Schönheit,

Notwendigkeit, Allgemeinheit der „Religion" besungen und „religiöse Gesinnung" bekannt, und schliesslich sind es Worte, denen die hergebrachten Begriffe gar noch mehr entsprechen, da es nach all den Genannten einen von der Welt verschiedenen, persönlichen Gott nicht gibt, und Religion nur Befriedigung edler, rein subjektiver Anlagen ist. Es wäre also wohl zuerst stets die philosophische Richtung eines Autors zu berücksichtigen, ehe man seine Aussprüche verwenden wollte. Nach einer solchen Prüfung würden, glaube ich, z. B. Helmholtz, Riemann und Humboldt (ist allerdings bloss in der Anmerkung genannt) als Zeugen für den rechten Gottesglauben wohl zu streichen sein und bloss insofern hier Beachtung verdienen, als die bessere Natur auch in ihnen zuweilen nach einem anderen Gotte schrie, als der durch ihre Philosophie konstruierte war. — Auch dürften etwaige Argumente aus der Jugendzeit eines Forschers, allgemeiner: aus der Zeit, da er die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen noch nicht überschaute, von den beweiskräftigeren anderer Autoritäten, der Objektivität halber, etwas zu sichten sein.

2. Unter Beibehaltung der Einteilungen (Energetik, Mathematik, Astronomie usw.) würde ich, wie dies bei I. („Die Erhaltung der Energie"), VIII. („Bibel und Natur"), IX. („Der Kampf um die Seele") in etwa geschehen ist, die von den Gegnern des Christentums aus den betreffenden Wissensgebieten mit Vorliebe vorgebrachten konkreten Schwierigkeiten in knappen Worten namhaft machen und auf die Lösungen seitens der zitierten Naturforscher hinweisen — soweit die angezogenen Autoritäten sich ausdrücklich zu diesen Fragen geäussert haben. Es würde die Arbeit des Verf. dadurch an Uebersichtlichkeit und an dauerndem Werte m. E. noch gewinnen.

3. Da die Naturwissenschaft als solche in Sachen der Weltanschauung direkt nicht zuständig ist, so dürfte es rätlich sein, an den Anfang der Schrift eine prinzipielle Erörterung zu setzen über die Tragweite der Aussprüche von Naturforschern über Christentum und Gottesglauben.

Die vorliegende Schrift hat in kürzester Zeit die zweite Auflage erlebt. Sie hat diesen Erfolg wirklich verdient. Sie erschien während des Ladenburg-Rummels als ein wahrhaft erlösendes Wort zur rechten Zeit. Damals hat sie unendlich viel Gutes gestiftet, sie war aktuell in der edlen Bedeutung dieser Bezeichnung; sie besitzt aber auch über dieses Intermezzo hinaus einen bleibenden Wert. Dafür bürgt allein schon der Name ihres Verfassers: Kneller vereinigt eben in sich, wie wenige andere, vielseitiges Wissen mit gediegener Gründlichkeit und Schärfe. Möge die dritte Auflage nicht lange auf sich warten lassen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Antisophie. Von W. H. Michelis. Berlin, Eichler. 1905.

Die vorliegende Schrift verdient nicht in einer philosophischen Zeitschrift besprochen, noch überhaupt ernst genommen zu werden. Indes ist es doch lehrreich, zu sehen, bis zu welchen Abgründen bereits die dem Christentum entfremdete Wissenschaft gelangt ist.

Schon die Inhaltsangabe lässt einigermassen auf den Geist des Büchleins schliessen.

„1. Die wissenschaftliche Grenze der Ewigkeit. 2. Die Unantastbarkeit der Philosophie. 3. Die begrenzte Gültigkeit der Logik. 4. Der konfessionelle Charakter der Philosophie. 5. Die politische Verwertung der Philosophie."

Wir führen einiges wörtlich an; ein Kommentar dazu ist überflüssig:

„Je weniger die Menschen sich als ein Stück lebendiger Natur fühlen, als Zweihänder unter anders gestalteten Lebewesen, je weniger sie über ihre Beziehungen zu ihrer Umgebung nachdenken, desto gröberem Aberglauben sind sie zugänglich, je elender und geplagter ihr Leben dahingeht, desto hoffnungsfreudiger nehmen sie die transzendentalen Prophezeihungen auf ... Den Priestern liegt es ob, die unerforschlichen Götter zu erforschen, den Philosophen, auf der Basis des Ungewussten ihr Wissen zu erheben. Die Priester stützen ihre fundamentalen Glaubenssätze auf Offenbarungen, die Philosophen auf ewige, den Menschen innewohnende Wahrheiten."

„Ich weiss, dass der Mensch sich seiner persönlichen Sinne bedient und seines persönlichen Gehirns — um zu leben. Nicht der Mensch, also das ganze Menschengeschlecht, nimmt mittels eines Gesamtgehirns Vorstellungen auf, sondern immer nur ein Mensch baut sich, gemäss seiner Individualität, seine abstrakte Gedankenwelt auf, nach Prinzipien der Erkenntnis, die der individuellen Eigenart der ganzen Gattung ‚Zweihänder' im grossen Ganzen entsprechen werden (weil das die Gattung bestimmende Milieu, die Naturnotwendigkeit, auf alle Zweihänder wirkt), die aber nicht, von der Gattung getrennt, an sich bestehen können, weil der Begriff ‚bestehen' von dem Hirn untrennbar ist; er hat kein Vorrecht vor den anderen menschlichen Begriffen. Es ist durch den Consensus gentium ... nur bewiesen, dass einige Begriffe sich vollkommen gemeinsam in allen Gehirnen des Spezies homo sapiens vorfinden, durchaus aber nicht, dass diese Begriffe und die Prinzipien, nach denen sie sich vollziehen, ausserhalb eines Gehirns noch irgendwo sonst existieren müssen; wer behauptete wohl, dass die Erkenntnisfunktionen der Pferde, Krähen, Frösche, Mücken *a priori* an sich seien?"

„Gerade weil der Philosoph eine Uebereinstimmung mit den Produktionen seines eigenen Gehirns bei allen denen voraussetzt, die zu einem wirklichen, vollen Menschenbewusstsein erwacht sind und herangereift, weil er auf einen beschränkten Kreis von Mitmenschen angewiesen ist, welche allein er, im engsten Sinne des Wortes, als Seinesgleichen gelten lässt, beengt er sein Gesichtsfeld auf eine Sekte von Gelehrten und ‚Auserwählten' (von wem auserwählt, verrät Schopenhauer nicht) und klammert sich nun mit resigniertem Stolze an die Wahrheit der Wissenden; tastete er seine höher entwickelte Begabung an, — er sänke zu dem Niveau der ganz gewöhnlichen Zweihänder herab."

Die Logik ist dem Vf. nur eine „Koppelung von Erfahrungen". Wenn die Koppelung sich auf Unerfahrenes bezieht, ist sie gegenstandslos:

„Behauptungen, die jenseits aller Erfahrung und unerreichbar für einen mechanischen objektiven Massstab liegen, nennen wir Atheisten recht höflich subjektiven Aberglauben."

Die Philosophie ist nach der Meinung des Vf.s nur als Politik eine Macht:

„Die herrschende Mode, die Tonart der modernen Philosophie ist ganz gleichgültig, ob sie sich der Skepsis, der Mystik hinneigt, denn metaphysisch muss sie bleiben, denn sonst bliebe sie nicht mehr Philosophie. Wie sollten die transzendentalen, die Erfahrung negierenden Grübeleien, hübsch gemodelte Hypothesen in Allongeperücken, irgend einen Wert für die Kultur der werktätigen Menschheit haben, wenn die Politik der Antiwissenschaftler sie nicht auszunützen verstände, und sie, gerade in ihrer Unbeweisbarkeit, als Ausfluss des höher gearteten Unerforschlichen für sich zurechtzustutzen verstände? ... Die politische Macht befiehlt die Klassenschule samt der Klassenwissenschaft — kategorisch und unvermeidlich —, gerade so gestaltet, wie sie der herrschenden Klasse zweckmässig ist; das ist eine ihr notwendige subjektive Verwechselung. Sie befiehlt nicht die solidarische Wissenschaft der Zweihänder, sondern ein ihr notwendiges Kampfmittel gegen die Solidarität, welches Kampfmittel sie ‚transzendentale Wissenschaft' nennt."

In all dem ist eigentlich gar nichts Neues enthalten, es ist nur die derbe, cynische Art, wie es vorgetragen wird, um Sensation zu erregen. Im Grunde decken sich die Hauptgedanken mit der herrschenden empiristischen, positivistischen Richtung in der Philosophie. Diese Richtung wird hier konsequent durchgeführt. Darum könnten die Vertreter dieser Richtung aus diesem Büchlein lernen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung. Von Dr. Jos. Mausbach, Professor an der Universität Münster. 3. und 4. vermehrte Aufl. (Apologetische Tagesfragen, 1. Heft.) M.-Gladbach, Volksverein. 1905. 8°. 110 S. *M.* 1,20.

In vier Vorträgen: Gedanken über Glauben und Wissen (S. 5—41), Autorität und Freiheit (S. 42—58), Weltflucht und Weltarbeit (S. 59—87), das alte Christentum und die kirchliche Hierarchie (S. 88—110) behandelt der Verfasser einige der „Kernfragen" christlicher Lebensanschauung, die in letzter Zeit mehr oder weniger heftigen Angriffen ausgesetzt waren. Während die zwei letzten Vorträge, welche die Berechtigung, die Stellung und die Aufgaben des Ordenslebens, sowie die Entstehung

und Berechtigung des päpstlichen Primates behandeln, eigentlich das theologische Gebiet berühren, beschäftigen sich die zwei ersten Vorträge mit mehr philosophischen Fragen. Der Verfasser zeigt, wie der Glaube in der Vernunft selbst begründet ist und keineswegs im Gegensatz zu den von der Vernunft erkannten unverkennbaren Wahrheiten stehen kann; ebensowenig wie Gehorsam und Freiheit sich ausschliessen, sondern vielmehr durch die Autorität unsere Freiheit sichergestellt und erhöht wird, stehen Glaube und Vernunft im Gegensatz. Der Glaube ist es, der die Vernunft vor manchen gefährlichen Irrtümern bewahrt. Der Leser wird überall von den meisterhaften Ausführungen zur warmen Begeisterung hingerissen und es sich stets zur Ehre rechnen, überall nach den christlichen Idealen zu streben und seinen Pflichten als Christ nachzukommen. Die schnelle Aufeinanderfolge der Auflagen zeugt von dem guten Erfolge des Buches, das besonders bei apologetischen Vorträgen und Konferenzen ein willkommenes Nachschlagewerk bilden wird.

Hünfeld. **P. G. Allmang O. M. I.**

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Von G. W. v. Leibniz. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen von C. Schaarschmidt. 2. Aufl. Leipzig, Dürr. 1904. LXVIII, 590 S.

Die *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* das bedeutendste Werk des grossen Polyhistors, das erst fünfzig Jahre nach dem Tode des Autors von Raspe herausgegeben, im Jahre 1873 als 69. Band der „Philosophischen Bibliothek" zum ersten Male in brauchbarer Deutscher Uebersetzung erschien, liegen nunmehr in zweiter, von C. Schaarschmidt besorgter Auflage vor. Der Ausdruck ist vielfach verbessert, die Gerhardtsche Ausgabe ist gebührender Weise berücksichtigt worden. Eine Lebensbeschreibung des Vf.s sowie eine kurze Inhaltsangabe ist dem Texte des Werkes vorausgeschickt. Mit Recht spricht Schaarschmidt den Wunsch aus,

„es möge das geniale Werk des grossen Denkers in dieser erneuten vaterländischen Form wiederum diejenige Beachtung finden, die es in so reichem Masse verdient. Es bietet so viel bedeutende Gedanken über die wichtigsten Gegenstände und Probleme der Philosophie, . . . so fruchtbare Winke und lehrreiche Notizen über viele zum Teil schwierige Fragen aus der Mathematik und den verschiedensten Realwissenschaften, dass es schon durch seine Mannigfaltigkeit und Fülle das Interesse denkender Köpfe in hohem Masse zu fesseln imstande ist."

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Herausgeg. von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1905.

38. Bd., 1. Heft: K. L. Schaefer und P. Mahner, Vergleichende psycho-physiologische Versuche an taubstummen, blinden und normalsinnigen Kindern. S. 1. „1. Bei allen Versuchspersonen ergeben sich mehr *r*-(richtige) Fälle, wenn das leichtere Gewicht zuerst gehoben wird . . . Besonders auffällig ist dieser Unterschied bei den Normalsinnigen. 2. Die Prozente verdeutlichen, dass die vier Taubstummen den vier Blinden und diese den vier Normalsinnigen inbezug auf die Zahl der *r*-Fälle im Durchschnitt sehr merklich überlegen sind. 3. Die relativ geringen Schwankungen im Urteil der Taubstummen fallen gegenüber den variabeleren *r*-Zahlen der beiden anderen Kategorien nicht ins Gewicht." — **G. Alexander, Zur Frage der phylogenetischen, vikariierenden Ausbildung der Sinnesorgane. S. 24.** Die Blindmaus und der Maulwurf mit kongenital defektem Sehapparat besitzen eine vorzügliche Ausbildung des Gehörsorgans. Dieselbe „ist in der relativen Querschnittgrösse des Schneckenkanals, der reichen Zahl der Sinneszellen und der Grösse des *Nervus VIII.* ausgeprägt. Der Maulwurf besitzt eine *macula neglecta*, die allen höheren Säugetieren fehlt; nur an einem niederen Säuger, *Echidna aculeata*, ist sie gefunden worden, findet sich aber bei Vögeln und Reptilien." Damit ist also „der morphologische Uebergang des Labyrinths der niederen Säuger in das der höheren illustriert." — **R. Bárány, Experimenteller Beitrag zur Psychologie des Urteils. S. 34.** Es werden „mehrere von dem Grade der Aufmerksamkeit abhängige Urteilsphänomene im Gebiete unsicherer taktiler Empfindungen" nachgewiesen.[1]) „In der Regel treten beim Hin- und Rückweg Verschiebungen der Vertikalangaben auf, die bald im Sinne, bald entgegen dem Sinne der Bewegung erfolgen." „Diese Verschiebungen beruhen auf der Mehrdeutigkeit der Empfindungen des unsicheren Feldes; es besitzen

[1]) Vgl. dieselbe Zeitschrift 37. Bd. S. 321 und 414.

nämlich die Empfindungen zu beiden Seiten des unsicheren Feldes nach der Mitte zu abnehmende Rechts- resp. Linkswerte und nach der Seite zu abnehmende Vertikalwerte." Es hängt nun von der Richtung der Aufmerksamkeit ab, welche und in welchem Masse diese Werte sich bemerklich machen. „Die beiden Grade und Arten der Aufmerksamkeit wechseln nicht regellos ab, sondern stets hält eine jede von ihnen eine gewisse Zeit an, bevor sie der andern Platz macht."

2. und 3. Heft: A. v. Szilly, Bewegungsnachbild und Bewegungskontrast. S. 81. „Gleichmässiges, in gleicher Richtung andauerndes Hinziehen von Bildern über dasselbe Netzhautareal erzeugt einen Erregungszustand, der den Eindruck überdauert, und für die Wahrnehmung nach dem Aufhören der objektiven Bewegung, in Form einer scheinbaren Bewegung in entgegengesetzter Richtung abklingt," „Jeder optische Bewegungseindruck, der zu einem wahrnehmbaren Bewegungsnachbilde führt, vermag auch einen entsprechenden simultanen Bewegungskontrast hervorzurufen." Die betreffenden Erscheinungen bedürfen keiner komplizierten psychologischen Erklärung, sondern weisen „auf einen ganz bestimmten und prinzipiell immer denselben Erregungszustand des Sehorgans hin." Es ist die direkte optische Bewegungsempfindung von Exner, welche er auf dieselbe Stufe mit den Farben- und Lokalempfindungen stellt. — **H. Piper, Beobachtungen an einem Fall von totaler Farbenblindheit des Netzhautzentrums im einen und von Violettblindheit des andern Auges. S. 155.** „Sehr schwierig ist es, die totale Farbenblindheit des Netzhautzentrums aus einer der jetzt herrschenden Theorie zu erklären." „Mit Herings Lehre von der spezifischen Helligkeit der Farben ist der Befund am oben beschriebenen Fall unvereinbar." Dagegen: „wird zur Erklärung der typischen totalen Farbenblindheit die Stäbchentheorie herangezogen und die Lehre von der spezifischen Helligkeit der Farben fallen gelassen, so sind die Widersprüche des obigen Befundes mit der Heringschen Theorie allerdings behoben". — **H. Zwaardemaker, Riechend schmecken. S. 189.** Der Vf. hatte gefunden, dass das Einatmen von Chloroform einen süssen Geschmack erzeuge. Dagegen konnten Nagel und Beyer bei abgeschlossener Nasen- resp. Nasenrachenhöhle nichts schmecken. Zw. hat nun den Versuch Nagels, Abschliessung der Nasenrachenhöhle durch Phonation von a wiederholt und neue Versuchsmethoden angewandt, und so deutlich (wie auch andere) süssen Geschmack neben Riechen empfunden. — **W. Nagel, Bemerkungen zu der vorstehenden Arbeit. S. 196.** Möglich ist, dass bei manchen Personen die Geschmacksnervenendungen bis in die Begrenzung des Nasenhöhlenraumes reichen. Nach Rollets Versuchen ist bei manchen das Gaumensegel noch mit Schmeckorganen versehen. Es ist also nicht bewiesen, dass die Knospen in der *regio olfactoria* dem Geschmacke dienen. Zw. hat bezweifelt, ob das Phonieren

eines nichtnaselierten Vokals die Nasenhöhle vollständig von der Rachenhöhle abschliesse. N. hat einen sinnreichen Apparat konstruiert, der den Abschluss ad oculos demonstriert.

4. Heft: Th. Lipps, Zur Verständigung über die geometrisch-optischen Täuschungen. S. 241. Der Vf. gibt jetzt zu, dass der Grundfehler seiner ersten Darstellung, wie Wundt bemerkte, in der Hereinziehung des Unbewussten liegt, und dass er, wie Schumann gezeigt, in einem Punkte mit sich in Widerspruch geraten. Doch ist die Differenz nicht so gross, die Augenbewegungen von W. und Sch. müssen nur nicht sinnlich verstanden werden, sondern als „Auffassungen". — **W. Sternberg, Irrtümliches und Tatsächliches aus der Physiologie des süssen Geschmackes. S. 259.** Das neben dem Saccharin gleichzeitig dargestellte Dulcin und das bald darauf gefundene Glucin aus der Reihe der stickstoffhaltigen aromatischen Süssmittel ist sehr geeignet, den Zusammenhang von Geschmack und Chemismus zu ermitteln. Aber die bisher daraus gezogenen Schlüsse sind unzuverlässig, weil die Ansichten über den Geschmack verschieden sind, ja sich geradezu widersprechen. — Literaturbericht.

5. und 6. Heft: Literaturbericht. S. 321. — Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des J. 1903, mit Unterstützung von Prof H. C. Warren zusammengestellt von Hirschlaff. S. 337. Enthält 2575 Nummern.

2] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. 1905.

5. Bd., 1. Heft: M. Kelchner, Die Abhängigkeit der Atem- und Pulsveränderung vom Reiz und vom Gefühl.[1] S. 1. Es werden zunächst die Versuche von Lehmann kritisiert. „Volumen und Herzfrequenz sind innerhalb gewisser Grenzen unabhängig von einander variabel," während L. die Pulsschläge aus den Volumveränderungen berechnet. In betreff der Atem-Untersuchung fällt auf, „wie wenig ausdrucksvoll die Atemkurve im ganzen ist; das wird schon durch das tägliche Leben widerlegt. Er unterscheidet nicht zwischen thorakuler und abdominaler Atmung, die durch Lust, Unlust und Aufmerksamkeit verschieden modifiziert werden. Gegen L., in Uebereinstimmung mit Meumann und Zoneff, wurde in den meisten Fällen ein verlangsamter Puls als Symptom der willkürlichen Aufmerksamkeit erkannt. „Wir konnten uns nicht überzeugen, dass der Reiz als solcher keine organischen Veränderungen zu bewirken vermag, wenn der durch ihn normalerweise bedingte psychische Zustand ausbleibt. Er bewirkt sie, jedoch in ab-

[1]) Fortsetzung von Zoneffs und Meumanns Artikel: „Ueber Begleiterscheinungen psych. Vorgänge in Atem und Puls". Philos. Studien. Bd. 18. 1.

geschwächter und modifizierter Form.“ „L. hat dagegen bewiesen, dass der normale Zustand des Bewusstseins Voraussetzung ist für eine normale Gefühlsreaktion.“ In der Narkose, bei suggerierter Analgesie, in der Hypnose kann bei totaler Bewusstseinsausschaltung allerdings der Reiz die körperliche Reaktion bewirken. „Bei Lust ist der Puls beschleunigt, wenn sie durch Geschmacksreize hervorgerufen wird, und verlangsamt, wenn Töne und Farben als Reize dienen.“ „Die Intensität des Gefühls geht aber nicht dem Grad der Pulsbeschleunigung parallel.“ Der Atem ist in 78% der Fälle beschleunigt und in 76% verflacht. Die Unlust beschleunigt meistens den Puls, und zwar um so mehr, je stärker sie ist. Beim Atmen wurden keine übereinstimmenden Resultate erzielt. Dies erklärt sich unter anderm aus dem qualitativen Unterschiede, der zwischen den Reaktionen starker und schwacher Unlust besteht. „Wir ersehen hieraus, dass ein einfacher qualitativer Gegensatz im Ausdruck der Lust und Unlust nicht ohne weiteres behauptet werden kann.“ „Die Ausdruckserscheinungen des Gefühls im Atem müssen, wahrscheinlich infolge seiner Modifizierbarkeit durch den Willen, unter einem ganz anderen Gesichtspunkte betrachtet werden, als diejenigen im Pulse. ... Der Befund weist einerseits auf die Möglichkeit hin, innerhalb gewisser Grenzen Puls und Atem als unabhängige Variabele zu betrachten, andererseits bezeugt er die Wesensverschiedenheit dieser Funktionen in ihrer Bedeutung als Ausdruck des Gefühls.“ Als Begleiterscheinungen der Spannung ergab sich „ein beschleunigter Puls und eine gehemmte Respirationstätigkeit“. Der Ausdruck des Schmerzes war kein einheitlicher. Der Schreck bewirkt eine Pulsbeschleunigung; der Atem ist anfangs sehr unregelmässig, im allgemeinen aber nimmt seine Frequenz zu. Gefühle durch reproduzierte Vorstellungen erzeugt zeigten eine quantitative und qualitative Gleichartigkeit des Ausdrucks wie die durch Wahrnehmungen hervorgerufenen. „Bei gewissenhafter Selbstbeobachtung ist die Uebereinstimmung der Ausdrucksvorgänge mit dem subjektiven Erleben eine überraschende.“ Nach Lehmann sollen die körperlichen Reaktionen später eintreten, als das Gefühl; seine Versuche beweisen das nicht; mit Meumann und Zoneff muss die Gleichzeitigkeit behauptet werden. — **Referate. — W. Wirth, Fortschritte auf dem Gebiete der Psychophysik der Licht- und Farbenempfindung. S. 1. — W. Peters, Die Bewegungs- und Lageempfindungen. S. 42.** Ueber die Funktion des Labyrinths findet sich ein ausführliches Referat bei St. v. Stein, Die Lehren von den Funktionen der einzelnen Teile des Ohrlabyrinths. Jena 1894. Die Literatur bis 1895 verzeichnet L. W. Stern im Archiv für Ohrenheilkunde XXXIX 1895. „Die Literatur über die nicht-akustischen Funktionen des inneren Ohres.“

2. Heft: H. Hielscher, Völker- und individualpsychologische Untersuchungen über die ältere Griechische Philosophie. S. 125. Um ein richtigeres Verständnis der ältesten Griechischen Philosophen zu gewinnen, als Aristoteles, Nietzsche u. a., wendet der Vf. „1. die vergleichende (psychologische) Methode, 2. die durch eigenes Denken, also „rein (individual-) psychologische, die Entstehung von Denkprozessen nachkontrollierende" an. Die völkerpsychologische Methode muss angewandt werden „überall da, wo es gilt, Philosophen als Menschen ihrer Zeit und ihrer Umgebung zu begreifen." „In dem systematischen Zurückgehen auf unsere eigenen Denkanfänge haben wir das wissenschaftliche Moment, die notwendige Hilfsmethode zu einer richtigen Anwendung dessen, was wir bisher allein mit dem sog. objektiv vorgehenden wissenschaftlichen Sinne glaubten erfassen zu können." — **V. Ghidionescu, Der zweite internationale Kongress für Philosophie. S. 247.** — **Referate:** W. Wirth, Fortschritte auf dem Gebiete der Psychophysik der Licht- und Farbenempfindung. S. 77. — Einzelbesprechungen. S. 124.

3. und 4. Heft: Landmann-Kalischer, Ueber den Erkenntniswert ästhetischer Urteile. S. 263. „1. Die ästhetische Wertung vollzieht sich vermittelst eines Organs, dessen Funktion und Leistung der der Sinnesorgane gleich ist. 2. Das ästhetische Urteil steht inbezug auf seine Gültigkeit den Sinnesurteilen gleich. 3. Schönheit ist in demselben Sinne als eine Eigenschaft der Dinge zu betrachten wie die sinnlichen Qualitäten." — **J. A. Gheorgov, Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewusstsein bei Kindern. S. 329.** Gegen die weitverbreitete Ansicht, das Selbstbewusstsein des Kindes erwache erst dann, wenn es seine Person nicht mehr mit seinem Eigennamen, sondern mit Ich bezeichnet, zeigte Preyer, dass dies schon viel früher der Fall ist. Dies bestätigen die Versuche des Vf.s an seinen beiden Söhnen. Besonders das Unlustgefühl erzeugt ein Selbstbewusstsein, die Sprache dient dazu, es bestimmter zu machen. Der zweite Sohn hat überhaupt niemals seinen Eigennamen zur Bezeichnung seiner Person gebraucht; das hängt von der Umgebung ab, die so von und zu den Kindern spricht. Auch die Behauptung Aments, dass vom Eigennamen für Ich zu Du und dann erst zu Ich fortgeschritten werde, ist irrig. Weiter ist die allgemeine Annahme falsch, dass das Possessivum vor dem Personalpronomen auftritt. Sein erster Sohn sprach mit Verständnis das 1. Wort am 412. Tage, den ersten Satz am 577. Tage, das Ich am 711. Tage, das Reflexivpronomen der 1. Person am 859. Tage, das Possessivpronomen am 966. Tage. Sein zweiter Sohn das 1. Wort mit Verständnis am 433. Tage, den 1. Satz am 601. Tage, das Ich am 586. Tage, das Reflexiv in der 1. Person am 673. Tage, das Possessivpronomen am 647. Tage. — **R. Vogt, die psychophysische Erklärung der Sehnentransplantation. S. 405.** — **Referate:** W. Wirth, Fort-

schritte auf dem Gebiete der Psychophysik der Licht- und Farbenempfindung. S. 149.

3] **Psychologische Studien.** Herausgegeben von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1905.

1. Bd., 1. Heft: Vorwort des Herausgebers. S. 1. Diese „Neue Folge der Philosophischen Studien" soll lediglich Arbeiten des Leipziger psychologischen Instituts dienen, im übrigen sich in der Richtung der 1903 eingegangenen „Philosophischen Studien" bewegen. — **Fr. Reuther, Beiträge zur Gedächtnisforschung. S. 4.** Bisher hat man nur Methoden der Reproduktion angewandt; richtiger und genauer sind die der Wiedererkennung durch Vergleichung, welche bisher nur für einfache Eindrücke angewandt wurde: Vf. setzt es sich „zur Aufgabe, eine Vergleichs- oder Wiedererkennungsmethode zu entwickeln, mit welcher sich die zwischen der Menge des Behaltenen einerseits und den primärdispositionsschaffenden bezw. -störenden Faktoren andererseits bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen auch an komplexem Gedächtnismaterial feststellen lassen." Zu diesem Zwecke wurde die „Methode der identischen Reihen" angewandt. Eine ursprünglich vorgezeigte und die später folgenden Versuchsreihen stimmen in allen Gliedern überein, ohne dass der Beobachter es weiss. „Diese Methode gibt nun in der Anzahl der richtig als alt wiedererkannten Glieder ganz von selbst das Mass für die Menge des Behaltenen an die Hand. Doch haben wir als Mass die relative Menge des Behaltenen, also das Verhältnis $\frac{b}{s}$ der behaltenen, d. h. richtig wiedererkannten, zu der Summe aller Glieder, welche die Reihe enthält, den beiden andern Möglichkeiten: b die absolute Menge des Behaltenen allein, oder $\frac{b}{v}$, das Verhältnis der behaltenen zu den vergessenen Gliedern, als Mass der Menge des Behaltenen vorgezogen." Gegen Ebbinghaus fand R. mit Smith „eine mit steigender Darbietungszahl immer geringere Zunahme der Menge des Behaltenen". Vf. spricht nicht von Wiederholungen, sondern von Darbietungen, womit auch die erste Exposition einbegriffen wird. Die Menge des Behaltenen nimmt ab mit abnehmender Expositionsdauer, freilich mit starken Schwankungen. „Mit wachsender Reihenlänge nimmt die absolute Menge des Behaltenen zu, die relative Menge dagegen ab." „Mit wachsendem Intervall zwischen den einzelnen Darbietungen wächst zunächst die Menge des Behaltenen," um dann aber kontinuierlich zu sinken. Nach Ebbinghaus ist das Verhältnis des Behaltenen zum Vergessenen umgekehrt proportional zu dem Logarithmus der seit dem Erlernen verflossenen Zeit. Im allgemeinen stimmt dazu das Resultat des Vf.s: „Das Vergessen schreitet anfangs ziemlich genau proportional der Zwischenzeit fort und erst nach längeren Zwischenräumen ist ein langsamerer Fortschritt zu konstatieren: Die wichtigste Rolle bei den

Gedächtnisfunktionen fällt nach den Versuchen der Aufmerksamkeit zu. „Es liegt darum nahe, die Hypothese aufzustellen, dass die absolute Menge des nach einer gewissen konstanten Zwischenzeit noch Behaltenen und damit die Menge der psychischen Einzeldispositionen der bei der Apperzeption verbrauchten Aufmerksamkeitsenergie direkt proportional sei.“ — Kehltonschreiber, S. 103. Der Apparat dient dazu, die Schwingungen der Stimmbänder kymographisch zu registrieren. — Kymographion mit ebener Schreibfläche von F. Krueger.

2. Heft: A. Mitzscherling, Die Farbencurve bei Reduktion auf gleiche Helligkeiten. S. 108. „Die Versuche zeigen, dass die Farben längster und kürzester Wellenlänge an Wirksamkeit gegenüber ihren Komplementärfarben in der Graumischung gewinnen, falls man sie auf die grössere Helligkeit der letzteren bringt. Die Farbenkurve hat also mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht, dass 1. die relativ weniger gesättigten Farbtöne zugleich die helleren sind, und dass 2. der Quotient von Helligkeit und Farbenkraft, also die Sättigung bei Intensitätsänderungen, annähernd erhalten bleibt.“ Ausserordentlich wirksam ist Purpur gegenüber dem Grün zur Herstellung von Grau. 0,958 Grün + 0,042 Purpur = Grau. Die Farbentafel kann niemals eine dem Kreise sich nähernde Gestalt annehmen. Die Dunkeladaption macht keinen Unterschied. — **J. Quandt, Bewusstseinsumfang für regelmässig gegliederte Gesamtvorstellungen. S. 137.** Anknüpfung an die Experimente von Dietze. Es folgt aus den Versuchen, dass im Maximum sechs einfache Gehörseindrücke simultan apperzipiert werden können. Es ist aber damit eigentlich nur die Konstanz des Umfanges der Aufmerksamkeit, die auch auf anderen Gebieten nachgewiesen wurde, dargetan. Im Maximum können wir 24 Schläge zu einer Gesamtheit zusammenfassen. Dietze hatte gefunden: Im Falle regelmässig auf einander folgender Vorstellungen ist der Umfang des Bewusstseins eine Funktion der Geschwindigkeit, mit welcher die einzelnen Vorstellungen auf einander folgen; dem stimmt der Vf. nicht bei; es bildet sich vielmehr ein Rhythmus, dessen Takteinheit eine Funktion der Geschwindigkeit ist. Dietze hat auch nicht erkannt, „dass die Versuche mit dem Schlagintervall von 1″ abwärts an alle beeinflusst sind von dem subjektiven $^2/_4$-Takt“. Der Konstanz der Aufmerksamkeit ist es zuzuschreiben, dass „sowohl in der musikalischen wie in der poetischen Metrik die grösste rhythmische Reihe durch sechs Takte gebildet wird“. Auch die Apperzeption eines gesprochenen Satzes unterliegt denselben Bedingungen. — **Kleinere Mitteilungen:** W. Wundt, „Ueber den Begriff des Glücks.“ Darwinismus contra Energetik. S. 173. Ostwald fasst die Seelentätigkeit als psychische Energie und bestimmt das Glück durch die Formel: $(E + W).(E - W) = E^2 - W^2$, in der E die Willensenergie, $+W$ die Lust und $-W$ die Unlust bezeichnet. Das widerlegt treffend

Boltzmann in Nr. 1 der „Umschau“ 1905, und findet vielmehr in der Anpassung und Vererbung die Erklärung des Glückes. Ein organisches Klümpchen, das sich dahin bewegt, wo es am besten Nahrung findet, ist „Vererbung, Zuchtwahl, Sinneswahrnehmung, Verstand, Willen, Lust, alles *in nuce* beisammen“. Eine so absurde Erklärung wird begreiflich durch die zwei Grundsätze Boltzmanns und vieler Naturforscher: 1° Das Seelenleben ist nur eine Spiegelung der Gehirnatome. 2° Die Körper sind nur Spiegelungen unseres Geistes, symbolische, willkürlich gewählte Hilfsmittel, um die gesetzmässigen Beziehungen unserer Empfindungen und Vorstellungen abzubilden. „Ich lasse dahingestellt, wie sich Boltzmann diesen doppelten Illusionismus durchführbar denkt.“ „Die Ausführungen B.'s sind, wie ich glaube, gar nicht ernst gemeint, sondern sie sind eine Satire.“

4] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von L. Busse. Leipzig, Voigtländer. 1905.

126. Bd., 1. Heft: J. Bergmann, Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein. S. 1. Das Begehren und das Wollen. — **R. M. Wernaer, Die Einfühlung und das Symbol. S. 29.** Nach Lipps deckt sich der Begriff des ästhetischen Symbols mit dem der ästhetischen Einfühlung. Dagegen gehören nach W. zum Symbol „vier wesentliche Bestandteile: 1. Ein sinnliches Bild. 2. Eine seelische Bedeutung. 3. Eine adäquate Verkörperung von Bild und Bedeutung. 4. Eine Unangemessenheit zwischen Bild und Bedeutung, oder in anderen Worten ausgedrückt, das Bewusstsein des zweierlei dieser beiden Begriffe. . . . Dieser vierte Bestandteil nimmt eine entscheidende Stellung im Symbol ein. Er ist der wichtigste, welcher den anderen Bestandteilen erst ihre Bedeutung als Bestandteile eines Symbols gibt.“ — **A. Korwan, Zur Verteidigung des Pantheismus Ed. v. Hartmanns. S. 44.** Gegen K. Andresen, der seine „jesuzentrische“ Weltreligion auf einer Widerlegung Hartmanns aufbaut. — Rezensionen. S. 61.

2. Heft: H. Clasen, Der Wandel in Schillers Weltanschauung. S. 113. Von „einem abstrakten, schwärmerischen Idealismus“ hat sich Schiller „der Goetheschen Art genähert“. — **K. Vorländer, Die neueren Bände der akademischen Kantausgabe. S. 140.** Briefwechsel, Bd. III. Werke, Bd. I—IV. — **K. Geissler, Identität und Gleichheit mit Beiträgen zur Lehre von den Mannigfaltigkeiten. S. 168.** Im Sinne der „Weitenbehaftungen“ des Vf.s $a—a$ ist nicht genau dasselbe wie o, nicht in dem Sinne, wie die Logik $a=a$ setzt, ist $a—a=o$. „Wie man in der Raumvorstellung durch Abziehen zweier für das Endliche gleicher Strecken zum Punkte als einer räumlichen (und ausgedehnten) Grösse

gelangt, so auch in der Zahlenmannigfaltigkeit durch Abziehen von $a—a$ nicht zu einer Grösse, die der Eigenschaft der zahlenartigen Ausdehnung nicht mehr fähig wäre. Natürlich ist dabei streng festzuhalten, dass a irgend einer Weitenbehaftung angehören muss.“ „Die Gleichheit in der Zahlenlehre kann deswegen relativ gedeutet werden . . .; eine absolute Gleichheit zweier Zahlen innerhalb der Zahlenmannigfaltigkeit gibt es nach dieser Lehre also nicht; vielmehr erlaubt die Differenz $a—a$, wenn a endlich ist, stets ein Resultat δ^n. Schreibt man dafür o, so deutet man damit an, dass man innerhalb der Weitenbehaftung des Endlichen stehen bleiben will.“ — **J. Freudenthal, Ueber den Text der Lucasschen Biographie Spinozas. S. 189.** Gegen Dunin-Borkowski, der die älteste von Fr. herausgegebene Biographie Spinozas für unkritisch hält.

5] **Archiv für Geschichte der Philosophie.** In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp und E. Zeller herausgegeben von L. Stein. XVIII. (Neue Folge XI.) Band, Heft 1 — 4. Berlin, Reimer. 1905.

St. von Dunin-Borkowski, Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas. S. 1. Die von Freudenthal besorgte Ausgabe der Lucas'schen Spinozabiographie ist keine kritische Ausgabe im philologischen Sinne des Wortes. Der Text muss an 160 bis 180 Stellen geändert werden. — **H. Renner, Karl Steffensen und seine Geschichtsphilosophie. S. 35.** „Steffensen war eine grosse Persönlichkeit, die es verstand, auch heterogene Gedankenkomplexe in sich zu einer einheitlichen, harmonischen Gesamtauffassung umzuarbeiten. Mit grosser logischer Konsequenz verbindet sich bei ihm ein Reichtum von Ideen, der der Methodologie der Historik manche Anregungen und den für Metaphysik empfänglichen Gemütern vielen Genuss bereiten kann.“ — **O. Buek, Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. Eine logische Untersuchung. S. 65.** 1. Prinzip und Hypothese. 2. Die Atomistik. a. Einleitung. b. Die antike und die moderne Atomistik. c. Faradays Kritik. d. Fechners Einwand. e. Die Kontinuität des Denkens und das Atom. f. Substanz und Atom. g. Substanz und Realität. h. Atome und Kraftzentra. i. Boscovichs Theorie. k. Faradays Kraftpunkte. l. Fechners Definition der Materie. m. Die unausgedehnten Punkte. n. Zöllners elektrodynamische Theorie der Materie. o. Die neuere Entwicklung der Atomistik. — **P. Sackmann, Voltaire als Philosoph. S. 166, 322.** 1. Der Begriff der Philosophie. 2. Erkenntnistheorie. 3. Voltaires Weltbild. 4. Die Gottesidee. a. Der theologische Gottesbeweis. b. Der hedonische Gottesbeweis. b. Der sozialpädagogische Gottesbeweis. d. Kritische Bearbeitung des Gottes-

begriffes. 5. Die Seelenfrage. 6. Das Freiheitsproblem. — **W. Übele, Herder und Tetens. S. 216.** 1. Vorgeschichte. 2. Herder. 3. Tetens. 4. Herder und Tetens. — **H. Derenbourg, Le commentaire arabe d' Averroès sur quelques petits écrits physiques d' Aristote. S. 250.** Im Jahre 1889 fand D. Francisco Guillén y Robles in der Biblioteca Nacional de Madrid eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Kopie eines Kommentares des Averroes über folgende Aristotelische Schriften: 1. *Φυσικὴ ἀκρόασις*, 2. *Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου*, 3. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* 4. *Μετεωρολογικά*, 5. *Περὶ ψυχῆς*. — **L. M. Billia, Vétilles d' un lecteur de Platon. p. 253.** 1. Cratylus. 2. Philebus. 3. Protagoras. — **K. Jungmann, Die „Geschichte der Philosophie" am zweiten philosophischen Kongress in Genf, 4. bis 8. September 1904. S. 265. — Fr. Picavet, Paul Tannery, historien de la philosophie. p. 293. — Goedeckemeyer, Einteilung der Griechischen Philosophie. S. 303.** Wir haben die Griechische Philosophie folgendermassen einzuteilen: I. Die ontologische Periode. 1. Der naive Ontologismus. 2. Die Sophisten und der methodische Ontologismus. II. Die eudämonologische Periode. 1. Die pyrrhonische Skepsis und Epikur und die Stoa. 2. Die Carneadeische Skepsis und die Kompromissphilosophie. 3. Die Aenesidemische Skepsis und die Offenbarungsphilosophie und der Positivismus. — **A. Buchenau, Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche. S. 315.** Abdruck eines Briefes Leibnizens an Malebranche, der sich zwar schon in der 1862 von dem Abbé Blampignon herausgegebenen „Correspondance inédite de Malebranche" findet, aber so wenig bekannt ist, dass ihn die bisherigen Leibniz-Ausgaben nicht enthalten. — **P. Wapler, Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers. S. 369, 507.** 1. Der zeitgenössische Deutsche Idealismus. 2. Die Französische Aufklärung. 3. Kants Erkenntnistheorie. 4. Der ethische Dualismus von Kant, Fichte, Plato. 5. Die Entwicklung der Willenslehre nach den „Erstlingsmanuskripten", den Anmerkungen zu Kant, Fichte, Schelling und der Dissertation. — **C. L. Duprat, La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philosophie ancienne. S. 394. — C. Bos, La béatitude chez Spinoza et chez Fichte. S. 412. — H. Gomperz, Platons Ideenlehre. S. 441.** Natorp erklärt Platon nicht aus sich selbst, sondern setzt axiomatisch voraus, dieser Denker teile seinen, des Erklärers, philosophischen Standpunkt, er sei ein Vertreter des „kritischen Idealismus". Dies hat zur Folge gehabt, dass alle seine Bemühungen — von zwei den Parmenides betreffenden Punkten abgesehen — fruchtlos geblieben sind und das Verständnis Platons nicht gefördert haben. — **J. Lindsay, Some Criticisms on Spinoza's Ethics. p. 496. — J. Maldidier, Bossuet probabiliste. p. 537.** Bossuet gibt eine Theorie der Wahrscheinlichkeit, welche die der Logiker von Port Royal weit

übertrifft. — **Th. Lorenz, Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys. p. 550.** Berkeleys „Commonplace Book". — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. Eine Indische Aesthetik. Von A. Dyroff. S. 113. — Die Polnische Philosophie der letzten zehn Jahre. Von H. von Struve. S. 273, 423, 559.

6] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1904/1905.

1904. XI., No. 4: C. Alibert, Valeur éducative de la discipline scolastique. p. 390. Die scholastische Methode bringt den logischen Denkprozess zum Ausdruck, ohne etwas Notwendiges wegzulassen oder etwas Unnötiges hinzuzufügen oder die rechte Ordnung der Gedanken zu beeinträchtigen. Sie eignet sich in vorzüglichem Sinne zur Ausbildung des Verstandes, der hierbei ganz den ihm immanenten Gesetzen gemäss tätig ist. — **De Wulf, Un preux de la parole en XIIIe siècle. Godefroid de Fontaines. p. 416.** Auszug aus der von der Königl. Akademie von Belgien preisgekrönten Schrift: „Étude sur la vie, les œuvres et l' influence de Godefroid de Fontaines." — **Domet de Vorges, L' estimative. p. 433.** „Vis aestimativa" bedeutet keine besondere Fähigkeit, sondern die Gesamtheit aller höheren Fähigkeiten des Tieres. Sie ist in besonderer Weise abhängig vom appetitus sensitivus. Man kann sie zerlegen in zwei Teile: 1. die Assoziation der Vorstellungen, 2. das, was man jetzt „Instinkt" nennt. — Mélanges et Documents. A. D., Les psychonévroses. p. 454. — Le mouvement néothomiste. p. 478. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. p. 478. — Comptes-rendus. p. 494.

1905. XII., No. 1—3. L. Noël, Le principe du déterminisme. p. 5, 161. Wir unterscheiden in dem Determinismus drei Grade. Der erste beschränkt sich auf die Feststellung gewisser regelmässiger Verknüpfungen der Erscheinungen. Der zweite behauptet, dass alle Erscheinungen in notwendigem Zusammenhange mit einander stehen. Der dritte betrachtet alle Elemente der Welt und alle ihre Erscheinungen als notwendiges Produkt eines einzigen Gesetzes. — **E. van Roey, La monnaie d' après saint Thomas d' Aquin. Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s' y rapportent. p. 27, 207.** 1. Die Texte des hl. Thomas und die Quellen seiner Lehre. 2. Die Natur und die Funktionen des Geldes. 3. Ist das Geld fruchtbar oder unfruchtbar? — **H. Guyot, Plotin et la génération de l' Intelligence par l' Un. p. 55.** Plotin ist weder reiner Emanatist noch dynamistischer Pantheist. Die Philosophie der „Enneaden" ist durchaus

originell und lässt sich unter keine der gewöhnlichen Rubriken bringen. — **D. Nys, Discussion sur certaines théories cosmologiques. p. 60, 316.** 1. Die Teilbarkeit der Wesensformen. 2. Die chemischen Strukturformeln. 3. Die Beweise der scholastischen Theorie. 4. Ist die Konstanz der Eigenschaften der Materie vereinbar mit der mechanischen Auffassung der materiellen Welt? — **H. Hallez, De la méthode philosophique. p. 178.** 1. Die Klassification der Wahrheiten. 2. Die Prinzipien des sensus communis. 3. Die Definitionen und die Namen der Objekte. 4. Das Undefinierbare. — **Cl. Piat, Dieu, d'après Platon. p. 194, 306.** Gott ist nicht identisch mit dem Guten. Aber er ist des Guten adäquater Gedanke und unvergängliche Liebe sowie die allmächtige Kraft, die es in der Welt realisiert. Er ist der souveräne und einzige Herr der Welt. — **J. Cevolani, „Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur?" p. 289.** Zurückweisung der Angriffe Rosminis gegen die genannte Regel. Beweis der Richtigkeit derselben. — **D. Mercier, A propos de l'enseignement de la scolastique. p. 339.** Mehrere Professoren des „Philosophischen Institutes" geben ein neues Lehrbuch der scholastischen Philosophie heraus. Es ist in erster Linie für solche bestimmt, welche sich auf das Studium der Theologie vorbereiten. Es bietet eine scharfe Bestimmung der Begriffe, eine präzise Formulierung der Probleme und eine bündige Beweisführung. Da nach allgemeiner Erfahrung der philosophische Unterricht in lateinischer Sprache zu keinen befriedigenden Resultaten führt, ist das Buch in Französischer Sprache geschrieben. Es zerfällt in zwei Bände, von denen der erste folgende Disziplinen umfasst: Propädeutik (d. i. Logik als Kunst), Kosmologie, Psychologie, Noetik, Ontologie, Theodicee, Logik (als Wissenschaft), Moralphilosophie, Geschichte der Philosophie. Diese Anordnung weicht zwar von der herkömmlichen ab, entspricht aber dem Geiste der Scholastik und ist durch die Erfahrung erprobt. Für diejenigen, welche von der alten Ordnung nicht abgehen wollen, wird eine eigene Ausgabe hergestellt. — Mélanges et Documents: E. Janssens, Utilisation du positvisme. p. 84. — G. Legrand, L' immoralité de l' art. p. 238. — A. Thiery, Constantin Meunier. p. 247. — A. Pelzer, Le mouvement néo-thomiste. p. 250. — E. Ned, Le mouvement philosophique en Belgique. p. 348. — A. Pelzer, Le Père Henri Suso Denifle. p. 358. — Comptes-rendus. p. 132, 270, 378.

7] **Revue philosophique de la France et de l' Étranger.** Dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan.

30e année, 1905, Nr. 1—6. A. Fouillée, La raison pure pratique doit-elle être critiquée? p. 1. 1. Kant hat die Existenz der reinen Vernunft nicht nachgewiesen. 2. Seine Methode ist unzureichend.

3. Notwendigkeit und Objekt einer wahren Kritik der reinen praktischen Vernunft. 4. Natur und Ursprung des Pflichtbegriffes müssen der Kritik unterworfen werden. 5. Die objektive Realität des Pflichtbegriffes muss der Kritik unterworfen werden. — **G. Spiller, La méthode dans les recherches des lois de l'éthique. p. 35.** Wie sind in der Ethik Hypothesen aufzustellen und wie sind dieselben zu verifizieren? Die Anwendung der rechten wissenschaftlichen Methode würde die Moral ebenso umgestalten, wie sie die Naturwissenschaft umgestaltet hat. — **Vernon Lee, Essais d' esthétique empirique. L' individu devant l' œuvre d' art. p. 46, 133.** — **Ch. Richet, La paix et la guerre. p. 133, 252.** Ein beständiger Friede ist möglich und überaus wünschenswert. — **Ch. Dunan, Autorité et liberté. p. 147.** Die Geschichte der Menschheit zeigt uns eine fortschreitende Befreiung von den Fesseln der Auktorität. Auch die Vorstellung Gottes als eines mächtigen Herren, dessen Wille für den Menschen Gesetz ist, ist überwunden. Noch daran festhalten, heisst die religiöse Idee kompromittieren. — **Kozlowski, La régularité universelle du devenir. p. 225.** Nach apriorischen Forderungen ordnet unsere Vernunft das Chaos der Wahrnehmungen. Die Naturgesetze sind die Projektion dieser Ordnung nach aussen. — **G. Palante, Amitié et socialité. p. 270.** Die Freundschaft ist ihrer Natur nach individualistisch, während jede gesellschaftliche Vereinigung anti-individualistisch ist. — **A. Naville, La primauté logique des jugements conditionnels. p. 337.** Die allgemeinen Urteile zerfallen in empirisch und absolut allgemeine. Absolute Allgemeinheit kommt nur den Konditionalurteilen zu. — **J. Martin, L'institution sociale. p. 346, 487.** — **Champeaux, Essai de sociologie microbienne et cellulaire. p. 367.** In der Welt des Unendlichkleinen finden wir dieselben biologischen und moralischen Gesetze, welche das Leben der Menschheit beherrschen. — **J. Péres, Réalisme et idéalisme dans l' art. p. 378.** Der Idealist sucht das Schöne in der menschlichen Gestalt, in der physischen und moralischen menschlichen Natur, der Realist sucht das Schöne in den Dingen. — **F. Paulhan, La moralité indirecte de l'art. p. 445.** 1. Die Dinge wirken nicht nur und nicht immer ihrem Wesen entsprechend. 2. Die wesentliche Moralität der Kunst. 3. Die Kunst und die Tendenz der Idee nach ihrer Verwirklichung. 4. Die Kunst und ihre Tendenzen. 5. Die Kunst und die Formation des Ideals. 6. Die moralische Superiorität der Kunst. 7. Die Kunst und das reale Leben im allgemeinen. 8. Schlussfolgerungen. — **J. Maldidier, Les „réducteurs antagonistes" de Taine. p. 474.** Die Lehre Taines, ein Bild der Phantasie werde dadurch als inneres Bild erkannt, dass ihm eine reduzierende Sensation entgegenstehe, ist mangelhaft. Streng genommen wird niemals ein Bild durch ein anderes reduziert. — **F. Le Dantec, La méthode pathologique. p. 557.** Die Tatsachen der

Serumtherapie müssen im Sinne der physikalischen Chemie aufgefasst werden. Wenn in einem Gleichgewichtssysteme ein Faktor des Gleichgewichtes variiert wird, so hat die dadurch erzeugte Modifikation die Tendenz, der betreffenden Variation entgegen zu wirken. — **G. Dumas, Pathologie du sourire. p. 580.** Das durch anatomisch-physiologische Analyse und Experiment gewonnene Resultat, dass das Lächeln durch jede leichte Erregung des nervus facialis erregt wird, wird durch pathologische Erfahrungen bestätigt. — **F. Lannes, Le mouvement philosophique en Russie. p. 596.** In der Russischen Philosophie stehen die religiösen und ethischen Fragen im Vordergrunde. — **J. Novicow, Erreur et malheur. p. 622.** Auszug aus einem demnächst erscheinenden Werke, das den Titel führt „La justice et l' expansion de la vie, essai sur le bonheur des sociétés humaines". Die einzige Ursache alles physischen und moralischen Elendes ist der Irrtum. Einziges Heilmittel ist die Wissenschaft. — Revue générale: G. Richard, Le conflit de la sociologie et la morale philosophique. p. 61. — J. Segond, Quelques publications récentes sur la morale. p. 500. — Revue critique: M. Halbwachs, Les besoins et les tendances dans l' économie sociale. p. 180. — F. Paulhan, La beauté rationelle d'après M. P. Souriau. p. 283. — Hannequin, Les philosophies médiévales d'après M. Picavet. p. 397. — Analyses et comptes rendus. p. 86, 190, 295, 410, 529, 634.

Nr. 7—8. **Br. de Montmorand, Les états mystiques. p. 1.** 1. Die Erscheinungen der Ekstase. 2. Stellungnahme der neueren Psychologie zu denselben (Ribot, Godfernaux, Recéjac, Leuba). 3. Kritik dieser Stellungnahme. — **A. Schinz, La question d' une langue internationale artificielle. p. 24, 157.** Die Linguisten stehen im allgemeinen dem Gedanken einer internationalen Sprache ablehnend gegenüber. Aber die von ihnen ans Licht gestellten Tatsachen sprechen eher für die Möglichkeit einer solchen Sprache. — **G. Rageot, Ve Congrès international de psychologie. p. 68. — R. Worms, La philosophie sociale de G. Tarde. p. 121. — P. Lacombe, La psychologie de Taine appliquée à l' histoire littéraire. p. 173.** Taines Geschichte der Englischen Literatur leidet unter der falschen Theorie des Verfassers, es gäbe zwei in ihrer geistigen Thätigkeit durchaus verschiedene Menschenklassen. — Analyses et comptes rendus. p. 88, 190.

8] **Rivista filosofica.** Direttore: Senatore C. Cantoni. Anno VII (Vol. VIII.), Fasc. 1—3. Pavia, Successori Bizzoni. 1905.

Fasc. I. (Januar-Februar). **B. Varisco, La filosofia della contingenza. p. 3—37.** „Diese Abhandlung wurde veranlasst durch

eine neue Veröffentlichung: A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese* etc. (p. X, 300. Florenz, B. Seeber. 1904). Der grösste Teil des Buches (p. 3—216) ist eine Darlegung. Meine Prüfung hat darin die richtige Wiedergabe der Ideen Renouviers, Bergsons und Milhauds gefunden . . . Der übrige Teil (Schluss) enthält die Kritik des Autors." — **E. Morselli, Società e ideale etico. p. 38—63.** (Fortsetzung und Schluss des im November- und Dezember-Heft 1904 veröffentlichten Artikels). Gesellschaft und sittliches Ideal nach den Anschauungen der neueren Ethik. — **A. Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale. p. 64—100.** Die historischen Wandlungen im Begriff des Naturrechts; der Naturrechtsbegriff bei Plato, Aristoteles, den Stoikern, den Scholastikern (besonders Thomas), in der neueren Philosophie (Grotius, Puffendorf, Leibniz, Wolff, Descartes), bei Hobbes und Spinoza (sozialer Hedonismus), bei den Philosophen der Revolution (Rousseau usw.), bei Kant und Fichte. — **R. Montuori, Il principe del Macchiavelli e la politica di Hobbes. p. 101—113.** Der Zweck dieser Abhandlung ist, „nicht bloss die Aehnlichkeit, sondern geradewegs die Identität einiger fundamentaler Begriffe (Hobbes' mit denen Macchiavellis) zu beweisen; ferner dass in der Nachahmung Hobbes seine grossen Meister bei weitem nicht erreicht hat". — Rezensionen: p. 114 bis 127. — Nachrichten und Veröffentlichungen. p. 128—131. — Der Kongress von Genf. p. 132—139. — Nekrologe über Julius Bergmann und Ant. Traglia. p. 140 sq. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. p. 142—145. — Eingelaufene Bücher. p. 146—148.

Fasc. II. (März-April): A. Piazzi, I problemi fondamentali della didattica, specialmente riguardo alla scuola media. p. 149—151. Vier Probleme hat eine Theorie des Unterrichts (speziell mit bezug auf die Mittelschulen) zu lösen: 1⁰ Welches sind die Gegenstände für einen Normal-Studienplan. 2⁰. Welches Kriterium ist bei Auswahl des Unterrichtsgegenstandes zu befolgen? 3⁰ Wie lassen sich die verschiedenen Lehrgegenstände in der Schule mit einander verbinden? 4⁰ Welche Methode ist bei der Verarbeitung des Unterrichtsgegenstandes einzuhalten? — **G. Calò, Intorno al progresso odierno del prammatismo e ad una nuova forma di esso. p. 182—209.** „Wir können in der gegenwärtigen pragmatistischen Bewegung eine Strömung unterscheiden, die eigentlich mehr von Kant beeinflusst, obwohl sie ganz französisch ist" (der Französische Neukritizismus Renouviers, Pillons und zuvor Lequiers). „Die zweite pragmatistische Strömung — wir könnten sie eine radikale nennen — geht von Karl S. Peirce aus und hat ihren Hauptvertreter in James". Eine neue Form des Pragmatismus bietet Marchesini dar. Diese Form wird des längeren besprochen (p. 196—209). — **G. Della Valle, La teoria dell' anima-armonia di Aristosseno e l'epifenomenismo contemporaneo. p. 210—231.** „Wie die Zahlen-

theorie der Pythagoreer eine Folge der von jener Schule gepflegten wissenschaftlichen Untersuchungen über die physischen Gesetze der Harmonie, nicht aber umgekehrt die letztere eine Ableitung aus der ersteren, so ist die von Aristoxenos vertretene Theorie von der Natur der Seele, die vom Gesichtspunkt der Geschichte der Philosophie aus als eine besondere Entwickelung des Aristotelischen Gedankens angesehen werden kann, vom Gesichtspunkt der subjektiven Psychologie eine Anwendung seiner Studien über die Rhythmik, welche ihn dazu führten, unter den verschiedenen möglichen Interpretationen der Aristotelischen *anima forma* jene zu bevorzugen, welche seinen Lieblingsstudien näher stand und entsprechender war. Ein Wiederaufleben des Aristoxenischen Harmonismus sehen wir in dem modernen Epiphänomenismus.“ — Rezensionen: p. 232—277. — Nachrichten und Veröffentlichungen. p. 278 bis 281. — Nekrolog über Aug. Conti. p. 282—287. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. p. 288—290. — Eingelaufene Bücher. p. 291 sq.

Fasc. III. (Mai—Juni): G. Vailati, L'influenza della matematica sulla teoria della conoscenza nella filosofia moderna. p. 293 bis 323. Der Einfluss der Mathematik auf die Erkenntnistheorie, speziell bei Descartes, Malebranche, Pascal, Locke, Hobbes, Leibniz. — **B. Varisco, La fine del positivismo. p. 324—355. — G. Bonfiglioli, Tertulliano e la filosofia pagana. p. 356—376.** Tertullians feindselige, aber auch wieder freundliche Stellung zur heidnischen Philosophie. — Rezensionen: p. 377—414. — Nachrichten und Veröffentlichungen. p. 415—419. — Der 5. internationale Kongress für Psychologie. p 420 bis 435. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften. p. 436. — Eingelaufene Bücher. p. 441—444.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1905.

51. Bd., 7. Heft: H. Schmitz, Der wissenschaftliche Wert der Mimikrytheorie. S. 385. Unter den Gegnern der Mimikry ragt M. C. Piepers[1]) hervor. Er führt Beispiele an von vermeintlicher Mimikry, die sich als unzutreffend erwiesen. Selbst die Nachäffung der ungeniessbaren Helikoniden durch die Tagfalter (Pieriden), welche Bates in Brasilien beobachtete, und die den Anstoss zur Mimikrytheorie gab, ist nicht einwandfrei. Aber ausser der zweifelhaften und selbst unechten Mimikry gibt es zweifellos echte, und sie erweist sich als allgemeines Naturgesetz. Pieper macht geltend, dass die Vögel die Tagfalter trotz der Schutzfärbung doch zu finden vermögen. Wohl, es soll ja kein absolutes Schutzmittel sein. Piepers erklärt die Tatsachen durch das

[1]) Mimikry, Selektion, Darwinismus. Leiden 1903.

Gesetz der Farbenevolution. Dies ist ein physiologischer Prozess, der darnach strebt, die bestehende Färbung zu beseitigen: das ursprünglich rote Pigment der Schuppen wird durch einen chemischen Prozess nach und nach in Orange, in Gelb oder Grün, in Weiss umgewandelt, um endlich ganz zu verschwinden. Ist ein dunkler Farbstoff vorhanden, so wird derselbe zunächst noch mehr schwarz und verdunkelt das Pigment, aber schliesslich werden die Schüppchen doch weiss. Geht auch das Weiss verloren, so werden sie mit Luft gefüllt, und fallen gänzlich ab; es bleibt bloss die durchsichtige Flügelhaut. Dieses an den Pieriden gefundene ontogenetische Gesetz wird nun phylogenetisch erweitert, auf das ganze Tierreich, selbst den Menschen ausgedehnt!

8. Heft: Die Mimikry bei den Ameisengästen. S. 449. Hier sind Schutz- und Trutzfärbungen besonders von Wasmann evident nachgewiesen. Piepers leugnet sie hartnäckig. „Die Urteile, welche Piepers über die Mimikry der Ameisengäste abgibt, und die Erklärungen, die er den bisher üblichen substituiert, verraten eine so geringe Vertrautheit mit dem Gegenstande, dass man sich fragt, wie er es dennoch unternehmen konnte, so zuversichtlich die Resultate der bislang auf diesem Gebiete mit grosser Genauigkeit und Sachkenntnis angestellten Forschungen anzugreifen und zu verwerfen. Ist es nicht befremdend, mit welcher Leichtigkeit er über die seiner Ansicht entgegenstehenden Schwierigkeiten hinwegkommt, während er den von P. Wasmann aufgestellten Theorien gegenüber in Hyperkritik verfällt? Ganz besonders tritt dies bei seiner Beurteilung der Trutzgestalt von Dinarda in die Erscheinung. Für ihn selbst ist es eine Kleinigkeit, die heutigen Schmetterlinge von sechsflügeligen Pseudoneuropteren abstammen und sich in Zukunft zu zweiflügeligen Dipteren entwickeln zu lassen; aber er wagt Tatsachen zu bezweifeln, über die ihn der erste beste Ameisenhaufen mit Sicherheit belehren kann.“ Freilich führt er die antiteleologische Erklärung bis zur Absurdität durch: selbst die Bestäubung der Blüten durch die Insekten ist ein zufälliger Nebenerfolg! Er meint, nur ein Geist, der philosophisch kräftig genug entwickelt sei, könne sich den Weltenlauf ohne leitendes Prinzip vorstellen! Eine ausgezeichnete Kritik von Piepers Weltanschauung giebt Kathariner, Insektenbörse 21, Nr. 1—5.

2] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno XIII. Vol. XXXVII e XXXVIII. Fasc. 145—148 [Januar—August 1905]. Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

Vol. XXXVII.: S. Talamo, La schiavitù secondo i padri della chiesa. p. 3—26. Die Untersuchung über die theoretischen und praktischen Bestrebungen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller zur Abschaffung der Sklaverei wird

fortgesetzt (vgl. Vol. XXXVI, p. 161, 321) unter Berücksichtigung gegnerischer Auffassungen, z. B. Renans, Salviolis usw. — **M. Marsilli Libelli, La nuova agricoltura e l'imposta fondiaria sui terreni in Italia. p. 27, 280.** Die Besteuerung des Grundbesitzes in Italien hat folgende hervorstechende Eigenschaften: sie ist eine Reallast, ruhend auf dem dem Eigentümer zufliessenden Bodenerträgnis, festgestellt durch den Kataster. „Prüfen wir also diese drei Elemente, in Anlehnung an die Prinzipien, welche die neuen Landwirtschaftssysteme sanktioniert haben: Grundlage und Objekt der Grundsteuer, Realität derselben, der Kataster." Reformvorschläge. — **G. Pados, Il problema della disoccupazione. p. 45—59.** Statistisches über die Arbeitslosenversicherung. — **Vitt. Manfredi, Le leggi olandesi ed australiane contro gli scioperi ferroviari. p. 161—165. — G. Carano-Donvito, Della dinamica della ripartizione del prodotto fra gli elementi della produzione. p. 166—179.** Ein Beitrag zur Theorie des Streiks. 1. Das Anwachsen der Bevölkerung. 2. Die Einführung des Maschinenbetriebs. 3. Der Wechsel im Wert des Geldes. 4. Die Verbesserungen in der Produktion und im Austausch der Produkte. 5. Das Steuersystem und die politische Ordnung. — **G. Toniolo, Le schiavismo bianco e la legislazione internazionale. p. 204.** Die Italienischen Gesetze gegen die Verschleppung von Mädchen und Kindern ins Ausland, besonders zu unmoralischen Zwecken. Reformvorschläge: Ehe der Staat wirksame Gesetze erlassen kann, muss das öffentliche Gewissen aufgeklärt und für diese Sache interessiert werden. — **Emilio Guarini, L'elettricità in agricoltura. p. 321—481.** Die Verwendbarkeit der Elektrizität in der Landwirtschaft; praktische Vorschläge. — **G. Preziosi, L'emigrazione italiana negli Stati Uniti. p. 344.** Statistisches über die Auswanderung der Italiener in die Vereinigten Staaten und die ökonomisch-soziale Lage derselben. — **C. Calisse, Lo schiavismo bianco e la legislazione internazionale. p. 358.** Der Satz Toniolos von der Notwendigkeit an erster Stelle, das öffentliche Gewissen gegen den Mädchenhandel mobil zu machen, wird bestätigt und besonders die Aufgabe der Frauen im Kampfe gegen diesen Schandfleck unserer Kultur gezeichnet. — **G. Goria, L'ordinamento operaio e la legislazione sociale in Inghilterra. p. 371, 525. — V. Manfredi, La condizione dello straniero nelle leggi sulle assicurazioni contro gl'infortuni e sulla responsabilità professionale. p. 502.** Eine Wiedergabe der Schrift Feigenwinters „Die Behandlung der Ausländer im Haftpflicht- und Versicherungsrecht", Sonderabdruck aus der Monatsschrift für S. R., 1904, Heft X—XI.

Vol. XXXVIII: L. Olivi, Emigranti ed emigrati, ossia una novella pagina di storia contemporanea. p. 3, 181. Ursachen und Eigentümlichkeiten der permanenten und temporären Auswanderung; ihre sozialen, ökonomischen und moralischen Seiten. — **L. Tacchi Venturi, Degl' istituti di previdenza in Italia, amministrati dalla cassa dei depositi e prestiti. p. 21—32.** Darlegung der in Italien bestehenden verschiedenen Pensionskassen für Lehrer, Aerzte, Beamte. — **Silvio De Signori, L'agricoltura, l'industria e il commercio nel Belgio. p. 33—42. — V. Mangano, I lavori di palma in Sicilia. p. 43—56.** Die Verarbeitung der Palme in Sizilien zu Matten usw., eine weibliche Hausbeschäftigung. — **Dante Munerati, Usura di nome e usura di fatto. p. 161—180.** Eine moralisch-canonistische Untersuchung über die Grenzen des

Wuchers mit Rücksicht auf unsere moderne Geldwirtschaft. — **F. G. Rovelli, I corsi sociali del „Volksverein".** p. 197—214. — **S. G. Tononi, Il risveglio per l'arte in Italia.** p. 215—219. Es werden die neuen Publikationen auf dem Gebiete der Kunst in Italien kurz namhaft gemacht.

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften: Vol. XXXVII. p. 60—126, 214—283, 384—449, 535—600. — Vol. XXXVIII.: p. 57—128, 220—285, 382—443. — Rezensionen: Vol. XXXVII.: p. 127—142, 284—301, 450 - 464, 601—614. — Vol. XXXVIII.: p. 129—142, 286—303, 444—453. — Bibliographische Notizen. — Soziale Chronik. — Nekrolog über Heinrich Karl Périn (Vol. XXXVII., Heft 148, p. 634—637). — Dokumente: 1. Die Italienische Enzyklika Pius' X. vom 11. Juni 1905 über die katholische Aktion in Italien. 2. Die Antwort der katholischen Laien Italiens an den Papst auf dieses Rundschreiben (Vol. XXXVIII., Heft 151, p. 468—480).

Miszellen und Nachrichten.

Ueber die Beeinflussung geistiger Leistungen durch den Hunger hat Weygandt, dem wir auch interessante Beobachtungen über den Einfluss des Schlafes auf die Wiederherstellung der geistigen Leistungsfähigkeit verdanken, Versuche angestellt und deren Ergebnisse in Kraepelins „Psychologischen Arbeiten“ (IV, S. 45—173. 1901) mitgeteilt. In einer „Selbstanzeige“ berichtet er summarisch darüber in der „Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinnesorg.“ [1]) Es war ihm hauptsächlich darum zu tun, eine weitverbreitete Ansicht, dass die Inanition eine wesentliche Rolle in der Herbeiführung von Psychosen und Geisteskrankheiten seien, zu prüfen. Er stellte darum die Inanition künstlich her, indem 6 Personen sich opferwillig einer Hungerkur von 24—75 Stunden unterzogen, wobei teilweise selbst Trinken ausgeschlossen war.

Zunächst wurde an ein oder zwei Versuchstagen die normale Leistungsfähigkeit geprüft und erst dann ein bis drei Tage lang die Nahrungsaufnahme eingestellt. Auch nach der Wiederaufnahme des Essens wurden die Experimente fortgesetzt, um die Nachwirkungen des Hungers zu kontrollieren.

Folgendes ist das Resultat der Experimente:

Die Auffassungsversuche liessen fast durchweg nicht die mindeste Verschlechterung der Leistung an den Hungertagen erkennen. Nur eine Reihe schien eine Ausnahme zu machen, die allerdings durch Beleuchtungsstörungen beeinträchtigt war. Bei den Ablenkungsversuchen ergab sich eine gesteigerte Ablenkbarkeit am Hungertag nur für das kontinuierliche Lesen. Die üble Wirkung der mangelhaften Beleuchtung muss ausser in der Ablenkbarkeitserhöhung noch in einer gewissen gemütlichen Erregung über die Störung gesucht werden, wofür auch die Versuche mit Silben- und Zahlenlernen unter Ablenkung als Stütze dienen können.

Die Assoziationsreaktionen waren durch den Hungerzustand zeitlich nicht, qualitativ aber erheblich herabgesetzt. Die inneren Assoziationen nahmen ab, die äusseren zu, vor allem jene Gruppen, die auf sprachlicher Einübung beruhen. Dazu tauchten Klangassoziationen, auch Paraphasien und auf Klangähnlichkeit beruhende mittelbare Assoziationen auf. Bei dreitägigem Hunger zeigten sich mehrfach „wiederholte Assoziationen“.

Etwas verschlechtert wurde das Addieren einstelliger Zahlen.

[1]) 1905. 38. Bd. S. 203 ff.

Das Auswendiglernen wird erheblich beeinträchtigt, namentlich das Silbenlernen. Die Störung betrifft den Lernwert der Wiederholung, fast gar nicht die Sprechgeschwindigkeit.

Etwas verlängert sind die Wahlreaktionen; ihre Werte zeigen etwas grössere Streuung. Stellenweise sind die Fehlreaktionen vermehrt.

Die Hungernachwirkung ist deutlich, doch nicht so langwierig wie die Nachwirkung einer durchwachten Nacht oder mässiger Dosen Trionals oder Alkohols. Am dritten Tag ist selbst bei dem Silbenlernen keine Nachwirkung mehr zu spüren; übrigens wird ja auch der Verlust an Körpergewicht beim Hungern nachher sehr rasch eingeholt.

Die Uebungsfähigkeit leidet nicht; die Ermüdbarkeit ist nicht vermehrt, eher wird der Antrieb etwas begünstigt.

Die Ablenkbarkeit und noch mehr die gemütliche Erregbarkeit ist etwas erhöht.

Die Nahrungs- und Flüssigkeitsenthaltung scheint den begrifflichen Zusammenhang der Assoziationen noch mehr zu lockern, als die blosse Nahrungsenthaltung; andere Unterschiede beider Zustände waren nicht ersichtlich.

Das Hungergefühl machte sich sehr wenig bemerklich, es nahm im Laufe der Hungerperiode eher ab als zu. Die Stimmungslage war im ganzen heiter.

Das Hauptergebnis war, dass auch hier wie bei anderen abnormen Zuständen eine verschiedene Beteiligung der einzelnen Funktionen an der Störung, eine Elektivwirkung nachweisbar war. Neben der verschlechterten Merkarbeit steht die qualitative Veränderung des assoziativen Denkens mit dem Ueberwiegen der sprachlichen Beziehungen über die begrifflichen; die Auslösung von Willenshandlungen war etwas erschwert, während die Auffassung nicht gelitten hatte.

Diesen zahlenmässig festgelegten Ergebnissen des Versuchs gegenüber tritt die Unsicherheit der Vulgärpsychologie und der Gelegenheitsbeobachtung deutlich hervor. Von den vielen literarischen Schilderungen des Seelenzustandes im Hunger hat nur Knut Hamsun und andeutungsweise Zola etwas geschrieben, das zu unseren Befunden in Beziehung treten könnte; auch einige Beobachtungen des Afrikaforschers Nachtigal lassen sich als einen Hinweis auf schwere Schädigung des apperzeptiven und assoziativen Denkens bei ungestörter Auffassung im Hunger- und Durstzustand deuten. Wenig Ergebnisse brachten die Protokolle der bekannten Hungerkünstler; Merlatti hat erst am 19. Tag einer Hungerperiode Gedächtnisstörung aufgezeichnet, während unser Experiment schon nach zwölf Stunden eine Gedächtnisbeeinträchtigung um mehr als $^1/_5$ feststellte.

Die Art der Hungerwirkung erinnert an die elektive Wirkung mancher chemischer Mittel, an einige Geistesstörungen, die mit Stoff-

wechselanomalien einhergehen, und ist am ähnlichsten den psychischen Veränderungen nach körperlichen Anstrengungen, ohne doch denselben völlig zu gleichen, da hier die Wahlreaktionen verkürzt, im Hunger aber verlängert werden. Bei den nächtlichen Erschöpfungsversuchen scheinen sich die Zeichen der körperlichen und geistigen Ermüdung mit denen der Hungerwirkung zu verbinden. Die psychischen Erscheinungen der sogenannten Erschöpfungspsychosen entsprechen nicht den Veränderungen, die durch einfache Nahrungsentziehung erzeugt werden, da dort die Auffassungsstörung im Vordergrund des Bildes steht, während das Hungern gerade die Auffassung in so auffälliger Weise unbehelligt lässt.

In denselben „Psychologischen Arbeiten" Kraepelins teilt E. Rüdin die Resultate seiner Experimente über den Einfluss des Alkohols auf die Dauer der geistigen Störung mit.[1]) Weygandt berichtet darüber in derselben Zeitschr. f. Psychol. und Phys.[2]):

Vier abstinente Personen mussten acht Tage lang vormittags, nachmittags und abends reagieren, assoziieren, addieren und auswendig lernen. Am vierten Tag wurden 1/2 Stunde vor Beginn des Abendversuchs je 90 bis 100 g Alkohol in Form von Griechischem Wein genommen.

Die Wirkung variierte nach Richtung, Stärke und Dauer. Eine Versuchsperson zeigte nur Zunahme der auf Sprachvorstellungen beruhenden Assoziationen, die anderen jedoch auch noch eine Verlangsamung des Addierens, Erschwerung des Lernens, Verkürzung der Wahlreaktionszeit unter Vermehrung der Fehlreaktionen. Die Alkoholnachwirkung dauerte 12 bis 48 Stunden; am ehesten verschwand sie hinsichtlich der Reaktionsverkürzung, während die Fehlreaktionen bei verlängerter Reaktionsdauer noch blieben.

Eine naturwissenschaftliche Kritik der neuen elektrischen Substanztheorie. In der Wissenschaftlichen Beilage zum Schulprogramme des städtischen Realgymnasiums zu Koblenz gibt H. Rudolph eine Kritik der neuesten Theorie von der elektrischen Konstitution der Materie. Er bemerkt: nach ihr ist die „Masse" ein leerer Begriff, die wesentliche Eigenschaft der Materie, die Trägheit, ist auf elektromagnetische Einflüsse zurückzuführen.

„An diesem warnenden Beispiele kann man sehen, auf welche Irrwege die Physik durch eine Pseudophilosophie, in diesem Falle durch den Phänomenalismus, geführt werden kann. Dasjenige, was uns als kleinstes Massenteilchen erscheint, soll nun der im Vergleiche zu den darin befindlichen masselosen elektrischen Teilchen riesengrosse Raum sein, in dem das Elektron seine rasenden Wirbel vollführt. Es besteht aus Elektrizität, ist in seinem Bereich gebannt von Elektrizität und ist Träger

[1]) Ueber die Dauer der psychischen Alkoholwirkung. IV. S. 1—44. 1901. — [2]) A. a. O., S. 206.

einer riesigen Energiemenge, deren Wandlungen aber sich unter der Oberfläche dessen vollziehen, was man Materie nennt und was man bisher als die Grundlage aller Dinge ansah. Alle unsere Erfahrungen und Erkenntnisse gingen von der Materie aus, und als die Erkenntnis wuchs, verschwand das Fundament, auf dem alle Erkenntnis ruht, in der elektromagnetischen Masse. Alles ist Elektrizität, heisst es; wenn man aber fragt, was ist denn diese eigentlich, so erhielt man keine Antwort." „Die Grundsäulen der Wissenschaft, die schon so viel Aufklärung und Erkenntnis gebracht haben, nämlich die Erhaltung der Energie, und damit auch die Erhaltung des Stoffes, wären reine Märchen! Ehe man auf diese beiden Grundprinzipien verzichtet, wird man aber so entscheidende Tatsachen fordern, dass sie durchaus keine andere Erklärung zulassen, was bis jetzt nicht im geringsten der Fall ist."

Die atomistische Konstitution der Elektrizität, die Selbständigkeit der Elektronen ist nicht bewiesen, vielmehr bleiben die Atome des Stoffes in ihrer Geltung.

Thomson bekam, weil er die Luft nicht genug verdünnt hatte, bei seiner Bestimmung der Jonladung „eine fast doppelt so grosse Zahl für die Jonenladung heraus, und nur mit dieser falschen Zahl führt die Beobachtung der Kanalstrahlablenkung auf das Helium mit der richtigen auf das Wasserstoffjon." Thomson fand für das Elementarquantum der Elektrizität eine Jonenladung $\frac{3 . 4}{10^{10}}$ elektrostatische Einheiten. „Die in den Leitern und in den Kathodenstrahlen fliessende Elektrizität braucht deshalb nicht auch in solche Quanten abgeteilt zu sein. Ebenso wenig braucht das Elementarquantum der Elektrizität in Gasen und bei der Elektrolyse an einem einzelnen Atome zu hängen. Diese Annahme ist die Ursache, dass Jon mit Atom und Jonenladung mit Atomladung identifiziert wird. Es lässt sich jedoch zeigen, dass dies mindestens sehr unwahrscheinlich ist, und dass weniger der Sturz der bisherigen Theorie der Materie und der Atome bevorsteht, als vielmehr der Sturz der Hypothese von der atomistischen Natur der Elektrizität. Das wäre freilich ein harter Schlag für alle diejenigen, welche aus Mangel an philosophischer Schulung einer so wenig sicheren Annahme zuliebe eine förmliche Diskreditierung der Wissenschaft und der menschlichen Vernunft überhaupt bei den fernerstehenden Urteilsunfähigen verursacht haben."

Zur elektrolytischen Abscheidung von einem Kubikzentimeter Hgas bei 15^0 C. und 760 mm Druck sind nach Thomson 40 Trillionen Jonen erforderlich. „Nach der kinetischen Gastheorie beträgt aber die Anzahl der in einem Kubikzentimeter enthaltenen Gasmoleküle, die Loschmidtsche Zahl, rund 100 Trillionen Moleküle oder 200 Trillionen Atome. Folglich kommen ungefähr fünf Atome statt eines auf ein Jon." [1])

[1]) Vgl. Gaea 1905. 7. Heft. S. 396 ff.

B
3
P75
Bd.18

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY